

a cura di
ANTONIO AUTIERO e ALESSANDRO GENOVESE

Antonio Rosmini e l'idea della libertà



EDB



**Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose**

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*

a cura di
ANTONIO AUTIERO
ALESSANDRO GENOVESE

Antonio Rosmini e l'idea della libertà

Atti del VII Convegno internazionale
di studi rosminiani
Rovereto, 8-10 marzo 1999



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Germano Pellegrini, Luigi Sartori

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Paolo De Benedetti, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Giovanni Menestrina, Cettina Militello, Karl Neufeld, Iginio Rogger, Elmar Salmann, Lorenzo Zani

CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI, 7.,
Rovereto, 1999

Antonio Rosmini e l'idea della libertà : atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani, Rovereto, 8-10 marzo 1999 / a cura di Antonio Autiero <e> Alessandro Genovese. - Bologna : EDB, 2001. - 215 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 3)

ISBN 88-10-40377-0

1. Rosmini Serbatì, Antonio - Concetto di libertà - Congressi - 1999 2. Libertà - Congressi - 1999 3. Congressi - Rovereto - 1999 I. Autiero, Antonio II. Genovese, Alessandro III. Tit.

123.5

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2001 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40377-0

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2001

Indice

In luogo di una introduzione. Domande al concetto rosminiano di libertà di fronte all'orizzonte dell'idealismo tedesco, di Karl-Heinz Menke	9
Libertà, interesse e responsabilità. Sulla discussione attuale in filosofia morale, di Matthias Lutz-Bachmann	17
1. «Libertà» e «responsabilità». Osservazioni su una controversia di filosofia morale	17
2. Difficoltà del concetto contemporaneo di libertà	21
3. Libertà e interesse. Prolegomeni a una critica dell'etica del discorso	24
Libertà, diritto e società, di Diego Quagliani	29
Aspetti della libertà nel pensiero greco, di Marcello Zanatta	45
I. Gli ambiti della libertà e la multivocità della nozione	45
II. La libertà e il destino	48
1. La filatura e la posizione del filo intorno all'uomo	49
2. L'ἀνάγκη e la libertà	54
3. La εἰμαρμὴν e la libertà	65
III. La pluralità dei modelli di ragione e la libertà	71
1. La libertà come «scelta deliberata»	73
2. La libertà e la schiavitù	79
L'evoluzione del tema della libertà nella filosofia medievale, di Alessandro Ghisalberti	83
1. Dalla Gnosi ad Anselmo d'Aosta	83

2. Da Pietro Abelardo a Tommaso d'Aquino	91
3. Da Giovanni Fidanza a Guglielmo di Ockham	100
4. Giovanni Buridano e l'eredità del medioevo	106

La libertà nella filosofia moderna, di Vittorio Mathieu 109

1. Libertà e causalità	109
2. Dualismo insuperabile	110
3. La libertà spinoziana	111
4. La libertà come imperativo	112
5. Libertà etica	113
6. La libertà politica	114
7. La neognosi contro la libertà	115
8. Conclusione	116

Tra compimento dell'essere e brivido del nulla. Il problema della libertà nell'ontologia triforme di Antonio Rosmini, di Michele Dossi 119

1. Filosofia dell'essere e libertà: la provocazione di Pareyson	121
2. Rosmini e l'ontologia della libertà: un'occasione mancata?	123
3. La libertà come legge dell'essere morale	128
4. La libertà bilaterale	131
5. La libertà e il negativo	135

Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini, di Giuseppe Lorizio 143

1. Premessa	143
2. Libertà e storia	149
3. Libertà e redenzione	156
4. Grazia e libertà	158
5. La libertà della Chiesa	168

La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano, di Michele Nicoletti 171

1. La condanna della schiavitù	172
2. Libertà e proprietà	176

3. Libertà, socialità, giustizia	179
4. Diritti di natura e di ragione	182
Concetto e concezioni della libertà, di Salvatore Veca	205
In luogo di una conclusione, di Antonio Autiero e Alessandro Genovese	211

In luogo di una introduzione. Domande al concetto rosminiano di libertà di fronte all'orizzonte dell'idealismo tedesco

di *Karl-Heinz Menke*

Nella *Critica della ragion pratica* di Kant si trova il seguente testo-chiave:

«Supponete che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuosa, che essa gli è affatto invincibile quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandate se, qualora fosse rizzata una forca davanti alla casa dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena avesse goduto il piacere, in tal caso egli non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Ma domandategli se, qualora il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto, che il principe volesse rovinare con speciosi pretesti, se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore alla vita, crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare se lo vincerebbe o no; ma che ciò sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualcosa, perché è conscio di doverlo fare, e conosce in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta incognita».¹

Con questi esempi Kant mette a confronto tra loro due tipi di libertà: la libertà di scelta tra due offerte o motivi e la «libertà trascendentale».

Richiamiamo alla mente il primo esempio: Kant pensa ad un uomo che non è in grado di dominare il proprio impulso. Ora, se gli fosse innalzata una forca di fronte a casa – con la minaccia: «chi non è in grado di dominare il proprio impulso,

Traduzione di Andrea Aguti.

¹ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di E. GARIN, Bari 1989⁴, p. 38.

sarà impiccato» – costui, così domanda Kant, non sarebbe forse in grado di dominare il proprio impulso? Un tale auto-dominio, però, non è espressione di una reale libertà, ma soltanto la scelta del motivo più forte. Detto in termini concreti: il motivo della forza è più forte del motivo dell'impulso.

Accanto a questa libertà inautentica – detta anche «libertà di scelta» – sta quella autentica, cioè la libertà che non dipende da alcuna condizione esterna e che dunque è, nel senso più vero del termine, libertà «in-condizionata». Nel testo sopra citato anch'essa è illustrata per mezzo di un esempio. Kant pensa a un tenentario della Prussia orientale che per procurarsi un vantaggio incolpa falsamente in tribunale un altro tenentario. A tale scopo egli minaccia di morte un suo sottoposto, nel caso che questi si rifiuti di rilasciare falsa testimonianza in tribunale. Anche ammesso che quest'ultimo non abbia idea di che cosa sia una scuola e che non sia affatto un tipo particolarmente educato, secondo Kant è certo che egli, in quanto uomo, sa *a priori*, che cosa «in-condizionatamente» deve fare: cioè, dire la verità. La libertà trascendentale è espressione dell'autonomia morale dell'uomo. Nel legame con il dovere incondizionato che è presente in lui, l'uomo è buono; non lo è quando agisce per paura del castigo o in vista della ricompensa, oppure per obbedienza di fronte ad un'autorità o per ragioni che derivano da una buona educazione. In ciò consiste secondo Kant il fenomeno della libertà trascendentale, indipendente da qualsiasi condizione esterna: nel fatto che ogni uomo – istruito o meno, cinese o italiano che sia – non è obbligato da nessuno eccetto che dal dovere (*Sollen*) che è presente nel proprio Io. Detto in termini concreti: il sottoposto può dire la verità di fronte al tribunale indipendentemente da tutte le condizioni esterne, sebbene sia minacciato dalla vendetta mortale del suo padrone. Ciò prova la sua indipendenza da ogni condizione esterna; per questo egli è trascendentalmente libero.

Kant è abbastanza realista da riconoscere che la maggior parte degli uomini, quando si trova di fronte a una seria minaccia, omette di autorelazionarsi incondizionatamente al bene per paura, oppure vi cede per pressione dall'esterno. Egli vede anche che la disposizione che corrisponde al dovere incondizionato (alla «legge morale in noi») sta in evidente discrepanza con il mondo, in cui sembrano dominare la menzogna, l'odio, l'omicidio e ogni sorta di ingiustizie. Una tale discrepanza o conduce alla rassegnazione di

fronte al dovere incondizionato della libertà trascendentale, oppure comporta che si creda, contro l'esperienza, nell'autorelazionarsi all'imperativo della libertà personale circa la possibilità di un accordo ultimo tra Io e Non-Io. Come Kant abbia perspicuamente riconosciuto questa problematica nella sua analisi della libertà, emerge con chiarezza dal seguente testo contenuto nel par. 87 della *Critica del giudizio*:

«Possiamo dunque supporre un uomo onesto (come per esempio Spinoza) il quale sia fermamente convinto che Dio non esiste, né esiste una vita futura (perché circa l'oggetto della moralità la conseguenza è identica); come giudicherà egli la sua destinazione interna a un fine mediante la legge morale, che egli operosamente onora? Dall'osservanza di essa egli non desidera per sé alcun vantaggio, né in questo mondo né in un altro; vuole anzi effettuare disinteressatamente soltanto quel bene, cui quella santa legge indirizza tutte le sue forze. Ma il suo sforzo è limitato; e se dalla natura può aspettarsi un concorso accidentale, non può mai sperare un concorso legale e regolarmente costante (come sono, e debbono essere, le sue massime interne) a vantaggio dello scopo che egli si sente obbligato e spinto ad attuare. La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui, sebbene egli sia onesto, pacifico e benevolente; e gli onesti che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro diritto d'essere felici, sono sottoposti alla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali della miseria, delle malattie e d'una morte prematura, come gli altri animali della terra e lo rimangono finché un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione, nell'abisso del cieco caos della materia da cui erano usciti. – Sicché quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impossibile quello scopo che, seguendo la legge morale, aveva, e doveva avere, davanti agli occhi; o, se vuol restare fedele ancora alla voce della sua destinazione morale interna: e se non vuole indebolire il rispetto ispiratogli dalla legge morale nello spronarlo immediatamente all'obbedienza, ritenendo vano l'unico scopo ideale adeguato alla sua alta esigenza (ciò che non può avvenire senza scapito del sentimento morale), allora egli dovrà ammettere – e questo è possibile, perché almeno non è contraddittorio – dal punto di vista pratico, cioè per farsi almeno un concetto della possibilità dello scopo finale che gli è moralmente prescritto, l'esistenza di un autore *morale* del mondo, cioè di Dio».²

Per quanto Kant ritenga legittimo il postulato di un «autore morale del mondo», egli si difende contro ogni tentativo di rendere dipendente l'obbligo morale (il dovere incondizionato della libertà

² I. KANT, *Critica del giudizio*, a cura di V. VERRA, Bari 1987³, pp. 332-333.

trascendentale) dalle prospettive di successo dell'agire morale. Si deve aspirare al senso universale (la comune determinatezza del mondo attraverso la legge morale) a prescindere totalmente dalla prospettiva di una ricompensa. Ogni uomo, se non vuole negare la propria libertà, deve aderire a quel dovere incondizionato che, contro tutte le apparenze, si attiene ad una disponibilità ultima della natura verso quella libertà che ha luogo con la legge morale. In termini figurati, l'uomo che aderisce al dovere incondizionato della libertà trascendentale, è da paragonare al Sisifo della mitologia greca che ogni volta issa di nuovo una grossa pietra su per il monte, senza perdere la fiducia nel fatto che alla fine gli riuscirà di realizzare ciò a cui egli aspira da un tempo infinitamente lungo. Così considerato, Sisifo è l'uomo che aderisce incondizionatamente al dovere della propria libertà e il contrasto tra il suo sforzo e l'alto monte sulla cui sommità egli ogni volta fallisce, è una metafora della discrepanza tra la libertà trascendentale e le circostanze concrete del mondo e della storia.

Da questi brevi osservazioni sulla dottrina della libertà in Kant passiamo a quella di Johann Gottlieb Fichte! Per questo è necessario richiamare brevemente i dati fondamentali della dottrina della conoscenza kantiana. Chi si è occupato anche soltanto un po' di Kant, sa che il filosofo di Königsberg descrive la conoscenza dell'uomo come una sintesi tra l'apparizione empirica delle cose e la loro ricezione per mezzo delle forme intuitive *a priori* e delle categorie del soggetto trascendentale. Kant distingue tra ciò che la realtà è «per il soggetto conoscente» e ciò che essa è «in sé e per sé». Questa distinzione – e più precisamente la supposizione di una «realtà in sé» – viene criticata dal primo Fichte già nell'opera dal titolo *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza* (1797-1798). Egli definisce dogmatica la supposizione di una «realtà in sé», in quanto riposa su un presupposto infondato. Dogmatiche sono secondo lui tutte quelle teorie della conoscenza che descrivono il soggetto o l'Io umano come ricettore puramente passivo di dati empirici o di immagini che provengono dall'esterno. Designazioni quali «dogmatismo», «materialismo» e «determinismo» nel primo Fichte sono interscambiabili. Egli vede come unica alternativa possibile al «dogmatismo» l'idealismo. Su questo punto occorre però prestare attenzione: nel momento in cui egli connota con «idealismo» e «dogmatismo» le uniche posizioni conseguenti, egli non vuole dire che si possa essere altrettanto bene dogmatici,

materialisti, o idealisti. La decisione deve andare a favore dell'idealismo, perché la libertà è pensabile soltanto sul presupposto che l'Io umano non venga plasmato dal di fuori (dai dati della percezione empirica), ma che si contrapponga a tutto il resto (al cosiddetto Non-Io). In questo contesto, chiarisce Fichte, «il tipo di filosofia che si sceglie, dipende dal tipo di uomo che si è».³ Chi è cosciente della propria autonomia e indipendenza dagli oggetti esterni, sceglierà l'idealismo come filosofia della libertà. Chi non è in grado di sollevarsi alla coscienza della libertà e dell'autonomia, rimane determinista. Fichte afferma continuamente che il materialismo non può fondare né spiegare, come pure vorrebbe, il fatto che noi abbiamo una coscienza. Come la coscienza e l'autocoscienza siano possibili, il materialista o il dogmatico non è in grado di farlo comprendere, poiché l'interiorità della coscienza non si lascia spiegare a partire dai rapporti con gli oggetti materiali.

Dato che l'Io non è il derivato di percezioni empiriche o di cause storiche, non soltanto l'Io che è cosciente di sé in quanto Io, ma anche la differenza tra Io e Non-Io, preesiste in modo logico-trascendentale al sapere come congruenza tra Io e Non-Io. Questo è ciò che Fichte esprime con i primi due principi della *Dottrina della scienza* del 1794: «L'Io pone se stesso» e «All'Io si contrappone un Non-Io».

L'Io è un fatto immediato della coscienza. Fichte parla di una «intuizione intellettuale», volendo dire con ciò che l'«Io trascendentale» preesiste alla distinzione tra Io pensante e Io pensato e che perciò è spiegabile al meglio come «puro agire».

Poiché l'Io è soltanto Io, «dal momento e nella misura in cui» esso riconosce il Non-Io come Non-Io, può porsi in relazione a tutto ciò che esso non è senza fare del Non-Io una semplice finzione dell'Io. Questo porsi-in-relazione non è una semplice scelta fra possibilità (semplice libertà di scelta). Piuttosto, l'Io risponde a un doppio imperativo: in primo luogo, l'Io deve riconoscere il Non-Io, perché soltanto così è identico con se stesso; nello stesso tempo, e con la stessa incondizionatezza, esso deve, in quanto Io, corrispondere al Non-Io. Questo doppio imperativo contiene l'incondizionata congruenza tra Io e Non-Io pur preservando incondizionatamente la differenza tra Io e Non-Io.

³ J.G. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in *Werke*, I, Berlin 1971, p. 434.

Dal secondo principio della *Dottrina della scienza*, cioè che all'Io si contrappone un Non-Io; non si può derivare che il Non-Io possa essere pensato indipendentemente dall'Io. Poiché, come l'Io è identico con se stesso soltanto a condizione di riconoscere incondizionatamente il Non-Io, così il Non-Io è tale soltanto essendo presupposto l'Io. Questo è ciò che Fichte esprime con il suo terzo e ultimo principio: «All'Io si contrappone *nell'Io* un Non-Io».

Molti interpreti di Fichte hanno respinto il terzo principio della *Dottrina della scienza* come espressione di un circolo teoretico-riflessivo.⁴ Ma a queste interpretazioni si contrappone l'«analisi della libertà» condotta da Hermann Krings sulla base di Fichte.⁵ Essa richiama l'attenzione sul fatto che l'Io può sapere del Non-Io in quanto Non-Io o conoscerlo, soltanto perché egli è già sempre cosciente (dal punto di vista logico-trascendentale) della differenza tra Io e Non-Io. Detto in termini diversi: senza la differenza tra Io e Non-Io nel sapere non vi sarebbe alcun sapere (alcuna congruenza tra Io e Non-Io); di conseguenza, la trascendenza dell'Io rispetto all'altro del proprio sé (rispetto al Non-Io) viene, dal punto di vista logico-trascendentale, «prima» del sapere. Krings determina formalmente il concetto di conoscenza nei termini di una relazione strutturata come «trascendenza riflessa». I relati che si costituiscono nella relazione conoscitiva vengono designati con «Fundamentum» e «Terminus». «Fundamentum» è ciò che Fichte chiama «Io». «Terminus» è il contenuto sempre attuale dell'atto conoscitivo. Dall'interpretazione fichtiana di Krings risulta chiaro che il concetto logico-trascendentale dell'Io («Fundamentum») è un concetto formale vuoto. L'Io soltanto (la libertà ultima) è la realtà, dal momento che si apre verso un contenuto e si pone in un'effettiva autorelazione con esso.

È stato il primo Fichte ad aver elaborato, in un modo ancor oggi valido, gli atti sociali dell'invito e del riconoscimento come premesse necessarie e ragioni costitutive per la storia formativa

⁴ Il rimprovero rivolto a Fichte culmina nell'affermazione per la quale, secondo lui, al di fuori dell'Io non vi sarebbe affatto una realtà. Cfr. D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in D. HENRICH (ed), *Subjektivität und Metaphysik* (Festschrift W. Cramer), Frankfurt 1966, pp. 188-232; D. HENRICH, *Fichtes «Ich»*, in D. HENRICH, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, pp. 57-82.

⁵ Cfr. H. KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964; H. KRINGS, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i.Br. - München 1980.

dell'autocoscienza individuale. Si può richiamare il nesso tra la dottrina della libertà e quella dell'interpersonalità nei seguenti termini: fino a che l'Io, nella percezione o nella conoscenza, non incontra nel campo del Non-Io alcun soggetto, tutto ciò che di altro si contrappone all'Io è un semplice oggetto. Soltanto quando dall'esterno l'Io viene riconosciuto come Io – e questo può accadere ovviamente soltanto attraverso un'altra persona o un altro Io! – allora esso diventa cosciente di se stesso come libertà trascendentale. Sotto il profilo della genesi trascendentale il riconoscimento dell'Io da parte di un Tu preesiste all'autocoscienza della libertà trascendentale. Tuttavia, dal punto di vista logico-trascendentale, l'Io o la libertà trascendentale del soggetto non sono soltanto il risultato del riconoscimento da parte di un Tu, ma, esattamente al contrario, condizione di possibilità di qualsiasi comunicazione. Detto in termini più semplici: un uomo non diventa uomo per il fatto di essere riconosciuto da parte di un Tu, ma è già sempre uomo, ancora prima che un Tu lo aiuti nell'ottenere la coscienza della propria libertà.

È di grande significato, non soltanto dal punto di vista filosofico, ma anche teologico, che Fichte proprio là dove nello star l'uno di fronte all'altro di due persone sembra allontanare al massimo Io e Non-Io, parli della possibilità che l'Io corrisponda pienamente al Non-Io. Ciò si verifica se due soggetti si riconoscono incondizionatamente oppure se, in modo reciproco, si consacrano totalmente al riconoscimento dell'Altro come altro.

Poiché la libertà trascendentale dell'Io trova nel riconoscimento incondizionato del Non-Io un contenuto che corrisponde alla propria incondizionatezza formale, si può sollevare la domanda, di bruciante attualità dal punto di vista teologico, se il senso assoluto possa realizzarsi all'interno del mondo e della storia. Sulla scia di Fichte si può in certo qual modo sviluppare la seguente utopia: dovrebbe esser possibile che tutti gli esseri dotati di un Io-coscienza si riconoscano reciprocamente in maniera incondizionata, cosicché, malgrado l'ineliminabile differenza tra Io e Non-Io, sia possibile fra loro un'incondizionata unità o congruenza. Se si spinge oltre questo pensiero e tutte le cose che non sono dotate di un Io-coscienza vengono designate come possibili intermediari del riconoscimento interpersonale, allora si sarà dimostrata, dal punto di vista filosofico, la possibilità che il Dio che si rivela in Cristo come riconoscimento incondizionato dell'alterità dell'Altro possa essere una

buona volta tutto in tutto o in tutti – così come promettono la lettera agli Efesini e quella ai Colossesi.

Ma torniamo alla dottrina della libertà di Kant e Fichte: a partire da questi due pensatori che appartengono alla filosofia tedesca si possono porre interessanti domande a Rosmini:

1. In che rapporto sta l'Io costituito dall'idea dell'essere della dottrina della conoscenza rosminiana con l'Io descritto da Fichte? L'idea dell'essere di Rosmini è l'illustrazione di un Io che all'autocoscienza abbina l'obbligazione a un riconoscimento incondizionato del Non-Io?

2. L'obbligazione verso la verità (verso l'accordo o la congruenza tra Io e Non-Io) che è collegata con l'idea dell'essere può essere comparata con il dovere incondizionato della *Critica della ragion pratica* di Kant e della *Dottrina della scienza* di Fichte? Il concetto rosminiano di «inoggettivazione» corrisponde a quel dovere incondizionato che Kant e Fichte descrivono come la quintessenza della libertà trascendentale?

3. Nonostante l'inseparabilità ontologica dell'idea dalla realtà dell'essere si può parlare anche a proposito della dottrina della conoscenza e dell'etica di Rosmini di un'incondizionata autonomia del soggetto che conosce ed agisce? Se non lo è, dove sta esattamente la differenza tra il concetto di autonomia in Kant o Fichte e quello in Rosmini?

Naturalmente nelle relazioni che seguono non si tratta soltanto di fornire una risposta a queste domande di fondo. Almeno nella stessa misura si ha a che fare con una considerazione fenomenologica della libertà umana e del suo rapporto con il diritto, lo stato e la chiesa. Ma forse tutte le considerazioni concrete dovrebbero ogni volta di nuovo riallacciarsi a quella posizione che è veementemente contrastata dall'attuale filosofia post-moderna, ma che dagli idealisti tedeschi e da Rosmini viene ampiamente fondata: e cioè la presenza nell'uomo dell'Incondizionato. Questa è la libertà trascendentale o l'Io (soggetto) che da sempre preesiste al Non-Io.

Libertà, interesse e responsabilità.

Sulla discussione attuale in filosofia morale

di *Matthias Lutz-Bachmann*

1. *«Libertà» e «responsabilità». Osservazioni su una controversia di filosofia morale*

Se noi oggi riflettiamo sul significato dei concetti di «libertà» e di «responsabilità» oppure di «obbligazione morale», lo facciamo sullo sfondo di una discussione pubblica che è segnata da tendenze contrapposte: da una parte, si moltiplicano le voci di coloro che, di fronte alle sfide globali cui l'umanità si vede posta – come il consolidamento della pace, la creazione di giustizia sociale, la fondazione ed implementazione dei diritti umani, la risposta alla sfida ecologica –, parlano di una responsabilità etica o morale che riguarda il mondo intero e in questo contesto sottolineano l'irrinunciabilità ad una morale universalistica. Dall'altra, vi sono prese di posizione che mettono chiaramente in guardia di fronte ad una moralizzazione delle questioni disciplinari e giuridiche e che sono tassativamente a favore di una limitazione dell'ambito di validità del concetto di «responsabilità» allo spazio delle competenze politico-istituzionali in senso stretto. Come conseguenza del venir meno di uno specifico contenuto morale del concetto di responsabilità, si ha che alla questione etica sui motivi di un agire moralmente giusto o si risponde rimandando alle «consuetudini» dei tradizionali modelli di azione nel senso del neoaristotelismo, oppure, come all'incirca accade in Richard Rorty, sulla base di un presunto qualunquismo storico-sociale nella risposta a tale domanda si spiega che ad essa è in linea di principio impossibile

rispondere in modo razionale. Tuttavia, su questa strada il risultato è soltanto quello di riconoscere come regole di comportamento un maggior numero di modelli situati di azione oppure di azioni guidate da interesse. Qualche tempo fa, Karl-Otto Apel,¹ ha con ragione descritto questa attuale condizione nel senso di una «rivolta contro la pretesa di principi morali universali», che non soltanto si indirizza contro una comprensione etica del concetto di responsabilità, ma che codifica in modo nuovo anche quello di libertà. Con ciò si giunge tuttavia ad una situazione che è degna di nota, poiché l'odierno attacco contro una concezione universalistica della morale – sia esso fatto in nome di un neoaristotelismo che si comprende più in senso conservatore o di un comunitarismo che si atteggia come socialdemocratico, oppure in nome di uno scetticismo conoscitivo à la Rorty o di un radicale postmodernismo – ha comunque luogo in nome di una «più alta moralità». Fra i motivi che in maniere diverse vengono avanzati nell'odierno dibattito contro l'idea di una morale universalistica, vorrei metterne in evidenza tre che in modo particolare argomentano a partire dal punto di vista di una presunta forma più alta di moralità: 1. L'argomento: «Libertà contro responsabilità morale o obbligazione etica». 2. L'opzione: «Felicità contro una pretesa di generalità fondata eticamente». 3. La perorazione: «Veridicità contro ideologia». Questo triplice confronto segna la situazione nella quale oggi su molti versanti viene discussa la possibilità o meno di un'etica universalistica o di una filosofia morale. Per prima cosa vorrei chiarire meglio queste tre obiezioni.

La prima obiezione contro la possibilità di una filosofia morale universalistica viene sollevata in nome di un principio della libertà umana che – a paragone di quello kantiano – è interpretato in modo nuovo. Esso consiste nel conferire ad ogni uomo un diritto all'autorealizzazione che qui significa soddisfacimento del proprio interesse. Ciò ha come conseguenza che nessun dovere o principio di responsabilità che limiti eticamente un tale concetto di libertà appare come accettabile. Nel migliore dei casi vengono accettate limitazioni giuridiche con il rimando alla necessità della coordinazione dell'agire esteriore degli uomini, i quali – come si sa –

¹ Cfr., fra l'altro, K.-O. APEL, *Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse*, in K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 154-178.

perseguono interessi diversi e talvolta fra loro contrastanti. Questo è dunque ciò che io intendo con l'argomento «libertà contro responsabilità morale o obbligazione etica». La seconda obiezione contro un concetto universalistico di morale dà voce ad una richiesta di felicità individuale che si volge contro le presunte pretese di una teoria morale indirizzata alla generalità. Analogamente al già menzionato principio di libertà inteso come autorealizzazione (come soddisfacimento dell'interesse proprio), anche in questo caso la richiesta di felicità per la propria storia vitale viene reclamata in nome di una più alta moralità. Poiché – questo è l'argomento – la felicità si lascia realizzare sempre e soltanto in senso individuale, come qualcosa di proprio, cioè come felicità vitale degli individui, il punto di vista risultante da una teoria morale universalistica circa la capacità di generalizzazione delle massime dell'agire come criterio della loro legittimità etica dovrebbe essere rifiutato. La terza obiezione invoca a suo favore il fatto che il critico della teoria morale universalistica possiede un più alto grado di veridicità rispetto al rappresentante di una tale etica. Si rinfaccia a quest'ultimo di ammettere, contro l'evidenza e la propria buona coscienza, dunque «ideologicamente», una comune natura razionale dell'uomo o di costruire una «natura essenziale». Laddove il rappresentante di una morale universalistica vede una comune natura razionale, il critico della teoria morale che non si fissa sulla generalità scorge soltanto la contingenza del caso singolo e, più precisamente, l'individualità dell'interesse particolare, l'incrocio contestuale di un'azione come pure la singolarità dell'agente; per questo motivo, una tale critica della morale pretende di essere la sola a cogliere la «differenza individuale» conforme a realtà, a differenza appunto di una morale universalistica che rimane fissata ideologicamente sulla generalità e sulla conformità a delle regole.

Tali obiezioni, che in una forma o nell'altra segnano la discussione odierna in filosofia morale, devono tuttavia essere verificate – almeno a livello iniziale – nella loro plausibilità. La prima obiezione prende spunto dal principio di autonomia della libertà umana che si trova nella filosofia morale di Kant e la cui «irreversibilità» è difesa oggi anche da etiche che sono contigue a quella kantiana. Certo, nel caso della prima obiezione, questo principio di libertà viene riformulato in modo tale da eliminare un pensiero su cui era fondata l'intera filosofia morale di Kant e cioè quello per cui dalla

libertà stessa scaturisce una obbligazione etica che rende l'uomo responsabile interiormente. Se questo pensiero viene ammesso, allora l'obiezione non appare più plausibile e la problematicità della sua riformulazione o ritrascrizione nel concetto di libertà, che sta alla base della prima obiezione, risulta manifesta. Per questo, in direzione esattamente opposta, grazie a un'etica filosofica che si appoggia positivamente alla concezione kantiana dell'autonomia è possibile sostenere che proprio in virtù della libertà ci si può, e anzi ci si deve, attenere al principio di un'etica della responsabilità.

Anche la seconda obiezione appare poco convincente. Essa dà ad intendere che, a partire dall'interesse naturale degli uomini verso il soddisfacimento del desiderio di felicità nel senso di «una vita riuscita», si possa rifiutare la pretesa che ha la filosofia morale di evidenziare principi etici universalmente validi. Non voglio certo mettere in discussione che la ricerca della felicità sia di fatto una molla dell'agire umano, che in certe condizioni può risultare anche moralmente giustificata. Tuttavia, dalla riduzione naturalistica della fondazione dell'agire al piano degli interessi individuali fattualmente presenti, sempre particolari, non scaturisce alcuna «prospettiva etica» e tantomeno un «consenso etico». L'insostenibilità della posizione rappresentata da tale riduzionismo – come lo è, ad esempio, l'utilitarismo etico – diviene evidente se si considerano le inevitabili conseguenze della seguente argomentazione: accordi, promesse, impegni o anche contratti giuridici sarebbero considerati morali soltanto fino al punto in cui sono razionalmente obbliganti, cioè fino a che si basano sul cosiddetto «bencompreso interesse proprio» di individui che cercano la felicità e sono orientati in linea di massima al suo soddisfacimento egoistico. Un agire di questo tipo però non entrerebbe in contraddizione soltanto con l'intenzione predicativa e con il contesto dell'azione che nella comunicazione quotidiana è legata ad una promessa. Una situazione vitale, che di fatto fosse determinata dal principio etico dell'egoismo illimitato sarebbe anche costantemente minacciata dalla ricaduta nello «stato di natura» hobbesiano, non soltanto come condizione normale dal punto di vista giuridico, ma – cosa ancora più grave – anche morale. Tuttavia, già alla filosofia politica di Hobbes è apparso evidente che la guerra di tutti contro tutti generata dall'egoismo illimitato alla lunga finisce per rovinare le intenzioni di felicità di tutti coloro che vi partecipano. Per questo anche la seconda obiezione contro una teoria morale universalistica,

fatta in nome del desiderio naturale di felicità, non convince, visto che si mette fuori gioco da sola.

Anche a proposito della terza obiezione non è difficile mostrare come essa si smarrisca in aporie che ne toccano l'aspetto di validità teoretica. Come esempio si può prendere quella argomentazione, che oggi capita di incontrare non di rado, la quale tenta di relativizzare, e con ciò di eliminare, la pretesa di una generale obbligatorietà dell'idea dei diritti umani come espressione di una particolare ideologia di dominio. In una simile argomentazione non è importante se i diritti umani debbano essere ogni volta spiegati come strumenti di potere «dell'Occidente», «dei maschi» o di qualche altro gruppo particolare. Anche in essa non è difficile rintracciare la rivendicazione di una più alta moralità nel senso di una maggiore veridicità che questo tipo di critica della morale o del diritto reclama per sé. Si può mostrare tuttavia che la messa in rilievo della «differenza» delle culture e delle etnie di fronte dell'idea universalistica di uguali diritti umani può diventare un argomento contro una determinata (e per niente contestabile) prassi storica di oppressione e di marginalizzazione soltanto se la validità generale dell'idea morale di uguali diritti viene appunto riconosciuta per tutti gli uomini. Una critica della morale che per principio non facesse i conti con una tale prospettiva verrebbe meno proprio in quanto critica.

2. *Difficoltà del concetto contemporaneo di libertà*

La questione della possibilità o meno di una teoria morale universalistica coglie l'elemento centrale della controversia etica dell'ultimo decennio, nella quale i critici postmoderni della ragione, assieme con i teorici comunitaristi della differenza e i sostenitori di un'etica neoaristotelica delle virtù, hanno fatto fronte comune contro i rappresentanti di una tradizione etica di tipo kantiano. Questi ultimi – come, ad esempio, i rappresentanti di un'etica del discorso che si richiama ad Apel e Habermas – si sono attenuti ad una fondazione cognitivistica e deontologica dei principi etici e si sono con ciò opposti tanto a posizioni etiche emotivistiche, le cosiddette etiche della compassione, quanto all'intuizionismo o al decisionismo etico, così come al relativismo e all'utilitarismo. Malgrado tutte le differenze che ogni volta sussistono nel conflitto

tra scuole filosofiche riguardo alla fondazione di ciò che può dirsi morale e riguardo alla valutazione della portata e della pretesa di validità di una prospettiva etica, le diverse voci condividono uno stesso punto di partenza e cioè quello per cui la fondazione dell'agire qualificato moralmente deve essere individuata nel principio di autonomia dell'azione umana, dunque nel concetto (sebbene in se stesso per più versi oscuro) di libertà.

A tale riguardo si può affermare che le discussioni di etica filosofica nella modernità hanno programmaticamente il loro comune punto di partenza in Kant. Questi però ha per prima cosa determinato in modo negativo la libertà morale dell'uomo, nel senso cioè della necessaria assenza di un'altra volontà, di un'autorità esterna preordinata o di una data natura. Nel contempo – e questo è decisivo per Kant – egli ha ricollegato il principio etico di libertà alla ragione pratica, che vuole soltanto se stessa e perciò anche la propria libertà come «autonomia», come «il darsi una legge»:

«Affinché la ragione possa dare leggi, si richiede che essa abbia bisogno di presupporre semplicemente *se stessa*, perché la regola è oggettiva e universalmente valida solo quando vale senza condizioni accidentali e soggettive, che distinguono un essere razionale dall'altro».²

Com'è noto, a partire da questa argomentazione, Kant formula il principio della morale nelle diverse concezioni dell'imperativo categorico, il cui compito consiste nel verificare la razionalità e cioè la legittimità prescrittiva delle massime e delle esortazioni all'azione che provengono dalla vita esteriore; strumento di verifica è in questo caso il criterio della generalizzazione della massima soggettiva del volere. Kant esige che essa possa essere valida in ogni tempo come principio di una legislazione universale.³ Le massime dell'azione che su questa via si sono dimostrate razionali costituiscono nel medesimo tempo «la legge fondamentale», sulla quale l'agente deve impostare il proprio agire. Con ciò Kant eleva a principio morale l'autodeterminarsi incondizionato, autonomo e razionale dell'uomo, principio che storicamente si riflette nelle richieste di libertà della filosofia illuministica. Per parte sua, ad esso si ricollega in modo pienamente positivo la filosofia di G.W.F. Hegel, sebbene sia noto come la fondazione kantiana della morale

² I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di E. Garin, Bari 1989⁴, p. 25.

³ Cfr. *ibidem*, p. 39.

non incontri in essa alcun consenso. Nella fattispecie, la critica di Hegel all'etica kantiana, da lui connotata come punto di vista della «moralità», prende di mira la sua formalità vuota di contenuto e il suo universalismo che rimane astratto, elementi da cui per Hegel deriva tanto l'impotenza del puro dovere quanto il pericolo di un «terrorismo dell'intenzione morale». Nella *Filosofia del diritto* egli contrappone infatti alla «moralità» di Kant il sistema di una «eticità» sviluppatasi storicamente, dove, nei suoi sottosistemi – la «famiglia», la «società civile» e lo «Stato», che riunisce assieme i primi due – i soggetti realizzano una libertà che è vissuta praticamente e che non è soltanto fissata in modo unilaterale nel diritto astratto o nell'interiorità soggettiva della coscienza giudicante: «L'eticità è l'idea della libertà – scrive qui Hegel, e aggiunge precisando – il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza».⁴

Non soltanto le filosofie morali di Kant e di Hegel, ma anche le attuali posizioni neokantiane e neoaristoteliche che, in competizione fa di loro, fondano ancor oggi l'etica risalendo a Kant e Hegel concordano sul fatto che una teoria morale debba essere fondata sul concetto di libertà. A questo riguardo esse comprendono sotto «libertà» il darsi una legge morale, alla cui base pongono il concetto di un autonomo agire umano; l'uomo viene compreso come un essere etico, cioè libero dalle influenze di una volontà esteriore, che agendo persegue i propri interessi. In Kant però la libertà del volere rimane collegata con le disposizioni della ragione pratica e da questo collegamento scaturisce la disposizione umana al «bene» e il riconoscimento del «bene» come «oggetto di dovere morale».

Se noi compariamo questa argomentazione di Kant con quella degli attuali rappresentanti del neokantismo o anche del neoaristotelismo, salta agli occhi che la differenza centrale non sta nel concetto di libertà che ne rappresenta il punto di partenza, ma in un indebolimento del concetto di ragione che non si ritrova in Kant. Questo porta tanto i neokantiani quanto i neoaristotelici a porre un fondamento della libertà nell'interesse, anziché nel legame con la ragione come accadeva nel concetto kantiano di «autonomia». La conseguenza è che in entrambi i progetti filosofici di etica la

⁴ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. MARINI, Bari 1987, p. 133.

«libertà» non si articola altro che come legittimità morale e come rimando, in ultima istanza, agli interessi di coloro che agiscono. Il conflitto tra neokantiani e neoaristotelici non riguarda perciò nemmeno le questioni circa il contenuto della teoria morale, quelle che dovrebbero concernere le determinazioni del «bene»; piuttosto, essi condividono in fondo, anche se per ragioni diverse, la posizione filosofica di un relativismo morale che tenta di rispondere alla questione del bene morale o nell'orizzonte degli interessi naturali di coloro che agiscono, come avviene sia nel neoaristotelismo che nell'etica di tipo comunitaristico, oppure, come nel caso del neokantismo, semplicemente a partire dalla prospettiva di dati individui e del loro interesse specifico. Neoaristotelici e neokantiani non conducono dunque il loro conflitto sulle questioni di contenuto della teoria morale, ma su problemi di metaetica. Questo è il motivo per cui in tale dibattito viene ampiamente trascurato il fatto che, nel risalire al «concetto di libertà», ciò che viene inteso non è più la libertà pratico-razionale del volere come in Kant, ma la libertà dell'arbitrio guidato da interessi propri di individui che mirano all'autorealizzazione e all'autoconservazione particolare. Con ciò tuttavia – questa è la mia tesi – la più recente etica filosofica del discorso rischia di fare del programma rappresentato dalla filosofia politica moderna (da John Locke e Thomas Hobbes), quello del borghese che persegue egoisticamente i propri interessi, un paradigma fondante e non soltanto indagabile della razionalità etica. Una conseguenza di questo sviluppo, che io ritengo filosoficamente problematico, consiste nel fatto che sia i neoaristotelici che i neokantiani ricorrono sempre più fortemente nelle questioni materiali di filosofia morale alle presunte plausibilità dell'utilitarismo etico, giungendo a convergenze tali da far dimenticare il conflitto sulle condizioni formali di validità delle prospettive etiche.

3. *«Libertà» e «interesse». Prolegomeni a una critica dell'etica del discorso*

Con ciò vengo alla terza parte del mio contributo e cioè alla questione della specifica debolezza del più importante fra i tipi di neokantismo contemporaneo, quello rappresentato dall'«etica del discorso» di Jürgen Habermas. Il discorso è per Habermas quella

situazione sociale considerata dal punto di vista della pragmatica del linguaggio dove gli argomenti pro o contro asserti di natura affermativa possono essere scambiati, verificati e anche giudicati. Il discorso etico è l'istanza che verifica l'agire corretto, cioè per Habermas, nel senso della fondazione kantiana dell'etica, «dovuto» a partire da motivi razionali. Secondo lui, «il valore prescrittivo dei comandi e delle norme dell'azione» deve essere verificato dal «forum externum» di coloro che partecipano alla discussione. Questo discorso etico-pratico subentra in Habermas al posto del presunto soggetto solitario, al quale, secondo l'imperativo categorico di Kant, ci si rivolge per intimargli, in ordine alla verifica della moralità delle sue massime dell'azione, di fare la prova della loro universalizzazione. Conformemente all'interpretazione di questa esigenza kantiana, Habermas pone come principio trascendental-pragmatico («D») del discorso etico-pratico quello per cui, «possono esigere validità soltanto quelle norme che trovano (o potrebbero trovare) il consenso di tutti coloro che sono coinvolti come partecipanti in un discorso pratico».⁵ Da questo principio Habermas deriva una regola argomentativa per il discorso etico-pratico, che deve guidare la procedura seguita dai suoi partecipanti. Essa consiste nel fatto che «fra i partecipanti a un discorso pratico si può trovare un consenso a una norma controversa se vale il principio di 'universalizzazione' ('U')», e cioè «se le conseguenze e gli effetti secondari che prevedibilmente risultano dalla generale osservanza della norma controversa in ordine alla soddisfazione degli interessi di ciascun singolo individuo, possano da tutti essere accettati senza costrizione».⁶

A partire da queste affermazioni di Habermas, dunque, la razionalità di una norma dell'agire viene dimostrata alla luce di un consenso *di fatto* o ritenuto *possibile* di tutti coloro che in un contesto di azione sono coinvolti da tale norma. Ciò che a prima vista si presenta come una riformulazione dell'«imperativo categorico» kantiano esteso al campo della teoria della comunicazione e della pragmatica del linguaggio, si mostra tuttavia, ad uno sguardo più ravvicinato, come una limitazione decisiva della competenza

⁵ J. HABERMAS, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, p. 103; trad. it. *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in *Etica del discorso*, a cura di E. AGAZZI, Bari 1989, p. 103.

⁶ *Ibidem*.

del discorso etico; infatti, in Habermas soltanto le questioni che sono in grado di venir generalizzate, quelle che concernono il problema della giustizia, sono tali da essere oggetto di decisione nell'etica del discorso. Qui scorgiamo già le conseguenze della sostituzione, già menzionata, del concetto kantiano di ragione pratica con quello habermasiano di interesse che guida l'azione; non sono più le questioni circa il «bene» a produrre una decisione nel senso dell'etica del discorso, ma soltanto le questioni del «giusto», inteso come accomodamento tra gli interessi divergenti di coloro che partecipano al discorso. In questo senso, Habermas scrive:

«il principio di universalizzazione funziona come un coltello che separa il 'bene' dal 'giusto', le proposizioni valutative da quelle strettamente normative. I valori culturali portano con sé una pretesa di validità intersoggettiva, ma sono così tanto intrecciati con la totalità di una particolare forma di vita da non poter pretendere in origine alcuna validità normativa in senso stretto – essi si *candidano* semmai all'incorporazione in norme che devono portare all'attuazione di un interesse generale». ⁷

Con ciò tuttavia l'etica viene ampiamente limitata – per usare un'espressione kantiana – alla formulazione dei prolegomeni di una futura filosofia del diritto, che vorrà presentarsi come scienza.

Nell'ottica dell'*agire* eticamente corretto gli obblighi che risultano dalle considerazioni di Habermas sono minimali, poiché le richieste che l'etica del discorso fa valere sono soltanto di tipo metanormativo e possono perciò a ragione essere designate come «norme di secondo livello». Non soltanto Habermas paga un prezzo assai elevato per una tale autolimitazione dell'etica del discorso, ma, a causa di essa, non è nemmeno più nella condizione di nominare all'interno del discorso etico i criteri di contenuto che riguardano la «correttezza materiale» delle norme dell'azione. Al rappresentante dell'etica del discorso non rimane altra possibilità che quella di ricorrere, all'interno del discorso etico, agli «interessi» articolati di coloro che ne prendono parte oppure di rimandare agli «interessi» attribuiti agli assenti. Qui però sorge per Habermas un doppio problema: in primo luogo, c'è da chiedersi quali ragionevoli motivi possono essere addotti per poter stabilire e attribuire gli interessi di coloro che attualmente non partecipano al discorso

⁷ *Ibidem*, p. 113 ss.; trad. it., p. 115.

etico o di coloro che non vi partecipano di principio. A questo riguardo l'etica del discorso non offre criteri e perciò si deve constatare, in loro assenza, che tanto il principio trascendental-pragmatico «D», quanto il principio di universalizzazione «U», introdotto come regola argomentativa, sono destinati al fallimento nel momento concreto della loro realizzazione pratica. In secondo luogo, c'è da chiedersi verso che cosa si devono orientare i cosiddetti «coinvolti» dal discorso etico per poter verificare i propri interessi ancora una volta sulla propria correttezza morale, cioè sulla propria eticità. Questa verifica deve esser possibile, altrimenti la differenza fra una condotta di vita morale e il perseguimento di interessi particolari sarebbe cancellata e lo deve essere anche secondo Habermas, perché il criterio da lui richiesto nel discorso etico di un assenso non coattivo a una norma dell'azione deve essere motivato di fatto attraverso il riconoscimento della sua «correttezza normativa», che era stata introdotta come una pretesa di validità delle dichiarazioni pratiche analoga alla verità. Tuttavia, da parte sua, il discorso etico di Habermas non offre alcun criterio materiale circa la richiesta correttezza pratica delle norme, oppure circa il possibile assenso verso dichiarazioni normative. A tale riguardo esso si limita soltanto a rimandare agli interessi articolati di fatto o attribuiti come tali a coloro che vi partecipano. Ma con ciò il punto di partenza di Habermas è costituito da quell'egoismo, per così dire, originario, spontaneo, ma in realtà sempre mediato socialmente e per nulla innocente, che spinge gli individui ad agire in senso esclusivamente orientato all'interesse; dopodiché egli si sforza, senza caricare sulle spalle di un tale egoismo fardelli etico-pratici troppo pesanti, di far valere almeno una grande metaregola del gioco, che, come una sorta di ultimo «patto sociale», deve garantire una reciproca appartenenza fra gli individui che è irrinunciabile anche per le istituzioni democratiche.

Il limitarsi alla dimensione degli interessi articolati può anche essere sufficiente per determinate questioni che riguardano le procedure di formazione della volontà democratica (ad esempio, stabilire la validità incondizionata della procedura che permette di trovare una maggioranza attraverso elezioni, cioè dell'ordinamento elettorale), ma resta del tutto insufficiente quando si tratta del complesso delle questioni che riguardano l'uomo nel suo «agire eticamente corretto»; questo vale anche per una politica democratica che necessita di prendere decisioni e che ha a che fare sempre

di più con problemi globali come quello di assicurare la pace e la giustizia internazionale, di garantire i diritti di libertà individuali e collettivi, di valutare le conseguenze della tecnica, con i problemi dell'ecologia e della difesa del diritto alla vita dei non nati, degli handicappati, degli anziani, ma anche di quegli uomini cosiddetti «irragionevoli», perché patologicamente malati, i quali non sono in grado di stabilire e formulare in modo adeguato i propri interessi. Poiché l'etica del discorso alla fin fine dissolve la questione dell'agire eticamente corretto rinviando al piano degli interessi di coloro che agiscono, essa restringe il suo compito alla chiarificazione filosofica dei soli presupposti formali e procedurali del discorso morale. Questa è la conseguenza che, in modo quasi inevitabile, risulta dall'identificazione della libertà con gli interessi degli agenti, avendo rinunciato a collegare la libertà umana a un concetto di ragione pratica. Infatti, soltanto a partire da un concetto di ragione pratica chiarito filosoficamente le questioni materiali dell'agire etico possono venir adeguatamente trattate dal punto di vista della filosofia morale.

Libertà, diritto e società

di *Diego Quaglioni*

Il triangolo di termini qui proposto in discussione – libertà, diritto, società – può facilmente apparire come un rapporto di astrazioni, almeno per lo storico, istintivamente portato a diffidare di esse («Gott ist im Detail», Dio è nel particolare, diceva Aby Warburg)¹ tanto quanto il giurista del passato era portato a diffidare delle definizioni: «Omnis definitio in iure civili periculosa», secondo l'adagio di Giavoleno in D. 50,17,202.

Perciò al giurista la libertà è spesso apparsa nella concretezza del suo concetto solo per il tramite del suo contrario. Così è nella celebre *regula iuris* del Digesto, escerpita da Ulpiano: «Servitum mortalitati fere comparamus», «la servitù è paragonabile alla morte» (D. 50,17,209). E perciò Wirszubski, scrivendo nel 1950, all'indomani della catastrofe e della restituita libertà, poté aprire il suo famoso saggio sulla *libertas* a Roma fra repubblica e principato con queste parole:

«Il concetto di libertà, che comprende due differenti significati, cioè 'libertà da' e 'libertà di', nessuno dei quali ammette definizioni se non generiche, è alquanto vago. Lo stesso vale per la latina *libertas*. *Libertas* denota principalmente lo stato di *liber*, cioè di chi non è schiavo, e comprende sia la negazione delle limitazioni imposte dalla schiavitù, che l'asserzione dei vantaggi derivanti dalla libertà. In vista di questo suo duplice significato, la libertà potrà forse essere meglio intesa se si spiegherà prima che cosa sia il suo opposto, la schiavitù».²

¹ B. CROCE, *Dieci conversazioni con gli alunni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli*, Napoli 1993, p. 15.

² CH. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1950; trad. it. di G. MUSCA, *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*. Con una Appendice di A. MOMIGLIANO, Bari 1957, p. 7.

Come si vede, questa attitudine ad indicare, se non a definire, la libertà per il tramite del suo contrario, appartiene ai giuristi quasi come un abito mentale, e da essi si è comunicata ai teorici della politica, poiché «il terreno sul quale si insediò fin dal Medio Evo l'obbligazione politica in Occidente fu quello giuridico».³ Si pensi a Felix Oppenheim e al suo concetto di libertà definibile esclusivamente in riferimento alla non-libertà;⁴ e più ancora, naturalmente, all'Isaiah Berlin dei *Four Essays on Liberty*, del 1969, col suo richiamo alla libertà dei moderni come libertà negativa:

«Il significato fondamentale della libertà – scrive – è libertà dalle catene, dall'essere imprigionato e reso schiavo da parte di altri. Il resto è un'estensione di questo significato oppure una metafora. Battersi per la libertà significa cercare di rimuovere degli ostacoli; lottare per la libertà personale è sforzarsi di porre un freno alle interferenze, allo sfruttamento, alla riduzione in schiavitù da parte di persone i cui fini non sono i nostri. La libertà, almeno in senso politico, confina con l'assenza di prepotenza e di dominazione».⁵

Anche noi possiamo descrivere, senza entrare nei particolari e servendoci delle parole di Wirszubski, la schiavitù nel diritto romano come «istituzione legale, in virtù della quale una persona è soggetta al *dominium* di un'altra».⁶ Gli schiavi sono quasi completamente privi di diritti e non possono possedere o fare alcunché né contrarre obbligazioni: «servile caput nullum ius habet», come dice il giureconsulto Paolo (D. 4,5,3, § 1); uno schiavo è sempre «in potestate» e «alieni iuris». «In termini generali, quindi, la schiavitù consiste nell'assoluta mancanza di diritti e nella soggezione al potere altrui».⁷

Da queste caratteristiche della schiavitù appare che per esser libera una persona deve poter possedere diritti propri, cosa che è possibile soltanto se tale persona non è soggetta al *dominium* di un'altra. «La *libertas* – scrive ancora Wirszubski – consiste dunque nella capacità di possedere dei diritti, e nell'assenza di uno stato di soggezione. È evidente che i due aspetti, positivo e

³ P. SCHIERA, *Assolutismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO, Torino 1983², pp. 56-62, qui p. 58.

⁴ F.E. OPPENHEIM, *Libertà*, in *Dizionario di politica*, pp. 616-620.

⁵ D. COFRANCESCO, *Isaiah Berlin*, in D. COFRANCESCO, *Parole della politica*, Pisa 1993, pp. 81-88, qui pp. 83-84.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 8.

negativo, della *libertas*, anche se concettualmente distinti, sono essenzialmente interdipendenti e complementari»:

«L'aspetto negativo della *libertas*, come ogni altro concetto negativo, si definisce da sé (sebbene di necessità in maniera imprecisa). D'altro lato, la definizione dell'aspetto positivo presenta alcuni problemi. Perché se libertà significa – in senso positivo – capacità di godere certi diritti personali, sorgono due questioni: primo, donde nasce tale capacità? è innata o acquisita? Secondo, quale carattere e quale estensione hanno i diritti in cui consiste la libertà?». ⁸

Per rispondere a queste domande occorre rivolgersi al diritto romano giustiniano, che tra le sue rare definizioni ne possiede però proprio una della libertà. Fiorentino, infatti, scrive che la libertà è una facoltà naturale, e che la schiavitù è un istituto del diritto delle genti contrario a natura: «*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur. Servitus est constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*» (D. 1,5,4). E quand'anche sia vero che la parola *naturalis* è «probabilmente interpolata», rendendo così «la definizione che si legge ora nel *Digesto* ... di una data più tarda del suo autore originale»,⁹ si può essere sicuri che quella definizione ha costituito (almeno fino alla piena modernità giuridica e politica) un punto fermo per il giurista del diritto comune: la libertà, che consiste nella capacità di possedere dei diritti e nell'assenza di uno stato di soggezione, è un diritto naturale innato in ogni essere umano, o per dirla altrimenti ogni uomo è in origine libero.

Arnaldo Momigliano, a proposito del significato giuridico e non ideologico della *libertas* dei Romani, ha ammesso che *libertas* non significa libertà nel senso che alla parola danno i moderni, ma ha anche soggiunto che «il processo che conduce da *libertas* a libertà è continuo». ¹⁰ Quel processo corrisponde al processo della costruzione di una civiltà giuridica in Occidente, e i suoi momenti critici sono i momenti critici della vita sociale, politica e culturale dell'Occidente, fino al nostro tempo e alla sua pretesa *clarté* nella concettualizzazione della libertà, del diritto e della società.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ A. MOMIGLIANO, *Appendice*, in CH. WIRSZUBSKI, *Libertas*, pp. 256-285, qui p. 261.

Non sarà dunque per caso che il nostro tempo ceda abitualmente alla necessità di declinare quei termini al plurale, nel desiderio di inverarli appunto nella pluralità del reale (*le libertà, i diritti, e, naturalmente, le società*). Non saprei dire quanti oserebbero, oggi, affermare che il nostro tempo può esser definito come l'età della libertà e del diritto, ma sono sicuro che è quasi universalmente accettata l'idea che la nostra è l'età delle libertà e dei diritti. Chi non ricorda Raymond Aron e il suo *Essai sur les libertés*, del 1965? Proprio un grande *Altmeister* degli studi giusfilosofici e politico-filosofici, difensore strenuo di un positivismo giuridico consapevole della sua lontana radice giusnaturalistica, e perciò epigono di un assolutismo giuridico e politico di matrice 'laica', ha intitolato qualche anno fa una sua fortunata raccolta di saggi *L'età dei diritti*. Nello scritto omonimo, che dà il titolo all'intera raccolta, egli ha potuto ricordare, richiamandosi a una silloge dello spagnolo Gregorio Peces Barba, *Derecho positivo de los derechos humanos*, che sono andati sempre più rafforzandosi «i tre processi di evoluzione nella storia dei diritti dell'uomo positivizzazione, generalizzazione, internazionalizzazione».¹¹

Anche i nostri costituzionalisti possono perciò ricordare, come fa, ad esempio, Paolo Barile nell'introduzione a un suo recentissimo saggio, che i «diritti fondamentali espressi in Costituzione o comunque ad essi ricollegantisi ... comprendono, in prima approssimazione», oltre ai «'principi fondamentali'» e alle «garanzie dei principi e dei diritti stessi», *le* «'libertà', cioè i diritti delle persone e dei gruppi, correlati ai corrispondenti doveri».¹² E Norberto Bobbio, parlando al Congresso internazionale di sociologia del diritto di Bologna, poco più di dieci anni fa, ha potuto sostenere che dalla fine della guerra in poi una teoria dei diritti si è svolta all'insegna della moltiplicazione.¹³

¹¹ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino 1995, p. 46. Si veda ora, con riferimento alla più recente traduzione italiana di G. PECES BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, Milano 1993, l'acuta disamina di G. GOZZI, *Democrazia e diritti. Germania: dallo Stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Roma - Bari 1999, p. 6. Dello stesso Gozzi si vedano anche le *Considerazioni introduttive per una teoria costituzionale della democrazia*, in G. Gozzi (ed), *Democrazia, diritti, costituzione. I fondamenti costituzionali delle democrazie contemporanee*, Bologna 1997, pp. 9-16.

¹² P. BARILE, *Lo sviluppo dei diritti fondamentali nell'ordinamento repubblicano*, in L. VIOLANTE (ed), *Legge Diritto Giustizia* (Storia d'Italia. Annali, 14), in collab. con L. Minervini, Torino 1998 pp. 5-103, qui p. 7.

¹³ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, p. 67.

Riflettendo sul rapporto fra diritti dell'uomo e società, «sull'origine sociale dei diritti dell'uomo» e «sullo stretto nesso che corre fra mutamento sociale e nascita di nuovi diritti», Bobbio ha postulato che «anche i diritti dell'uomo sono, indubitabilmente, un fenomeno sociale», la cui «moltiplicazione per specificazione» avviene principalmente nell'ambito dei diritti sociali:

«Questa moltiplicazione (stavo per dire 'proliferazione') – scrive Bobbio – è avvenuta in tre modi: *a*) perché è andata aumentando la quantità dei beni considerati meritevoli di essere tutelati; *b*) perché è stata estesa la titolarità di alcuni tipici diritti a soggetti diversi dall'uomo; *c*) perché l'uomo stesso non è più stato considerato come ente generico, o uomo in astratto, ma è stato visto nella specificità o nella concretezza delle sue diverse maniere di essere nella società, come infante, come vecchio, come malato ecc. In sostanza, più beni, più soggetti, più 'status' dell'unico individuo ...

Rispetto al primo processo è avvenuto il passaggio dai diritti di libertà, dalle cosiddette libertà negative, di religione, di opinione, di stampa ecc., ai diritti politici e ai diritti sociali, che richiedono un intervento diretto dello stato. Rispetto al secondo, è avvenuto il passaggio dalla considerazione dell'individuo umano *uti singulus*, che è stato il primo soggetto cui sono stati attribuiti diritti naturali (o morali), in altre parole della 'persona', a soggetti diversi dall'individuo, come la famiglia, le minoranze etniche o religiose ...

Rispetto al terzo processo, il passaggio è avvenuto dall'uomo generico, dall'uomo in quanto uomo, all'uomo specifico, ovvero nella specificità dei suoi diversi *status* sociali ...».¹⁴

Fuori da una prospettiva propriamente giuspositivistica, il triplice processo descritto da Bobbio è incomprensibile e improponibile. Solo in quella prospettiva, infatti, è possibile affermare che i diritti non azionabili, non 'esigibili' davanti a una corte di giustizia, non sono diritti ma «aspirazioni, nobili ma vaghe, richieste giuste ma deboli», che solo se riconosciute e protette «effettivamente» si trasformano «in diritti in senso proprio (nel senso cioè in cui parlano di 'diritto' i giuristi)».¹⁵ Perciò Bobbio può ancora sostenere che i diritti di libertà negativa, i primi diritti riconosciuti e protetti, valgono solo per l'uomo astratto: «Non a caso – egli scrive – sono stati presentati al loro apparire come diritti dell'Uomo».¹⁶ Questa è la ragione per la quale egli dichiara

¹⁴ *Ibidem*, pp. 68-69.

¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

¹⁶ *Ibidem*, p. 70.

di condividere «la preoccupazione di coloro per i quali chiamare ‘diritti’ richieste, nella migliore delle ipotesi, di diritti futuri, significa creare delle aspettative, che possono non essere mai soddisfatte, in tutti coloro che usano la parola ‘diritto’ secondo il linguaggio corrente nel significato di aspettative soddisfacibili perché protette». ¹⁷

Bisogna riconoscere a Bobbio la grande dote della chiarezza, quando egli scrive che «rispetto ai diritti positivi i diritti naturali sono soltanto richieste motivate con argomenti storici e razionali per il loro accoglimento in un sistema di diritto efficacemente protetto», cioè in un sistema normativo codificato e «fatto valere da un’autorità capace di far rispettare i propri comandi». ¹⁸

«Il giusnaturalista – egli scrive – obietterà che vi sono diritti naturali o morali assoluti, i quali, in quanto tali, sono diritti anche nei riguardi di ogni altro sistema normativo storico e positivo. Ma un’affermazione di questo genere è contraddetta dalla varietà dei codici naturali e morali proposti e dallo stesso uso corrente del linguaggio che non permette di chiamare ‘diritti’ la maggior parte delle esigenze o pretese che si sono fatte valere dottrinalmente o sono state sostenute anche da una forte e autorevole pubblica opinione, prima che fossero accolte in un ordinamento giuridico positivo». ¹⁹

La principale conseguenza di questa concezione del diritto come ordinamento normativo coattivo,²⁰ riproposizione al nostro tempo del paradigma hobbesiano per il quale il diritto non esiste se non per lo Stato che lo riconosce e/o lo pone (la società pre-statale è una società pre-giuridica, in quanto diritto è solo la manifestazione ‘codificata’ della volontà dello Stato), la principale conseguenza, dicevo, è che la protezione dei diritti sociali «richiede un intervento attivo dello stato che la protezione dei diritti di libertà non richiede»:

«Mentre i diritti di libertà – scrive ancora Bobbio – nascono contro lo strapotere dello stato, e quindi per limitarne il potere, i diritti sociali richiedono per la loro pratica attuazione, cioè per il passaggio dalla dichiarazione puramente verbale alla loro protezione effettiva, proprio il contrario, cioè l’accrescimento dei poteri dello stato. Anche ‘potere’, del resto come qual-

¹⁷ *Ibidem*, p. 81.

¹⁸ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 83-84.

²⁰ Cfr. N. BOBBIO, *Diritto*, in *Dizionario di politica*, pp. 334-338.

siasi altro termine del linguaggio politico, a cominciare da 'libertà', ha secondo i contesti una connotazione positiva e una negativa ... Non è detto che l'accrescimento della libertà sia sempre un bene e l'accrescimento del potere sia sempre un male ...».²¹

Qui dovremo sostare, perché questa conclusione evoca il pericolo, dinanzi al quale lo storico ha ancora una funzione da assolvere, se è vero che articolare storicamente il passato «significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante di un pericolo».²² Il pensiero giuridico del nostro tempo ci ha reso avvezzi alle dichiarazioni che rivelano «l'amore per un potere saldissimo»,²³ la cui ulteriore estensione sarebbe richiesta dalla espansione e moltiplicazione dei diritti, anche contro ogni istanza di libertà e limitazione del potere. Prima o poi occorrerà ricordare che la servitù non può originare il diritto, essendo essa principio distruttivo dei diritti come vincoli della convivenza, non già principio creatore, *mortalitas*, morte e non vita; occorrerà ricordare, col Filosofo, che «poiché legge della vita è creare vita e a questo e non altro si riporta ogni dovere morale, la libertà sta per la vita morale e questa per lei».²⁴ Teorizzare un freno all'amplitudine della vita morale come rimedio all'incertezza dei diritti equivale a teorizzare la servitù come necessitato fondamento del giuridico; riaffermare come unica la dimensione autoritaria del diritto e la dipendenza dei diritti da un potere irresistibile e privo di limiti, che non siano i limiti che il potere stesso si dà, equivale a indebolire e infine negare libertà e diritto insieme.

Lo ha ricordato, in tempi non lontani, Nicola Matteucci, avvertendo che con le teorie circa la natura dei diritti umani «varia anche l'efficacia della difesa di questi diritti, che è massima solo in un fondamento giusnaturalistico, perché li rende indisponibili».²⁵ Al contrario, ogni dottrina che tenda ad equiparare potenza e diritto distrugge l'idea stessa del diritto naturale come vincolo di unione fra gli uomini, fino all'esito distruttivo dello scuotimento del prin-

²¹ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, p. 73.

²² W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, 6, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. e introd. di R. SOLMI, Torino 1962, pp. 75-86, qui p. 77.

²³ U. POMARICI, *Postfazione*, in H. HELLER, *Stato di diritto o dittatura? e altri scritti (1928-1933)*, a cura di U. POMARICI, Napoli 1998, pp. 189-225, qui p. 208.

²⁴ B. CROCE, *Dieci conversazioni*, p. 77.

²⁵ N. MATTEUCCI, *Diritti dell'uomo*, I, in *Dizionario di politica*, pp. 326-327, qui p. 326.

cipio di umanità, cioè del principio giudaico-cristiano che sta alla base della 'versione secolarizzata' dello stesso concetto dei diritti umani.²⁶

Piaccia o no, il paradigma hobbesiano, sul quale tanta parte del pensiero giuridico del nostro tempo ha costruito la sua immagine dell'ordine politico, segna l'eclissi del diritto naturale e con essa la nascita del grande paradosso della modernità, per il quale bisogna essere sottomessi ad un unico e onnipotente *dominium* per poter avere dei diritti, poiché solo lo Stato conferisce il diritto ad avere diritti. In tal senso il diritto può concepirsi come totalmente disancorato da presupposti di ordine morale-religioso, perché tra diritto e morale non c'è più alcun rapporto necessario, e si può giungere a parlare, nelle forme più sottilmente aberranti della riflessione giuspolitica del nostro tempo, di una 'tirannia dei valori'.²⁷

Fu Herbert L.A. Hart, in un non breve saggio apparso sulla «Harvard Law Review» del 1958 e intitolato *Positivism and the Separation of Law and Morals*, a proporre una caratterizzazione del paradigma giuspositivistico in questo senso. Per Hart, com'è noto, «il sistema giuridico deve essere considerato come un contesto logicamente chiuso e dunque autonomo, in cui ogni elemento che risulti estraneo ad esso in quanto non riconoscibile secondo i criteri formali che il sistema stesso pone al suo interno non è costitutivo del concetto di diritto». ²⁸ Su queste basi, è stato osservato, «la dimensione giuridica in quanto tale non necessariamente deve qualificarsi come giusta e quindi, *a fortiori*, non è corretto affermare alcun tipo di connessione concettualmente necessaria tra diritto e morale». ²⁹ È stato inoltre fatto rilevare che tali presupposti teorici e tali conclusioni, dalle ovvie basi relativistiche in campo etico, si affiancano all'idea del Kelsen della *Reine Rechtslehre*, per cui il diritto può avere qualunque contenuto.³⁰

²⁶ Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, introd. di A. MARTINELLI, Milano 1996, p. 248.

²⁷ Alludo ovviamente al saggio di C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, apparso in origine nel 1959 e stampato in Italia nella «Rivista di diritto pubblico», 1 (1970), pp. 16-28.

²⁸ A. ROTOLO, *Morale, diritto e discorso pratico. Il contributo di R. Alexy*, in G. BONGIOVANNI (ed), *La filosofia del diritto costituzionale e i problemi del liberalismo contemporaneo*, Bologna 1998, pp. 51-77, qui p. 51.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*. Per i ripensamenti dell'ultimo Kelsen, cfr. ora P. PRODI, *Una storia della giustizia*, Bologna 2000, p. 17.

È divenuto urgente, al nostro tempo, chiedersi se non esistano «diritti in senso proprio» in un senso diverso da quello in cui «parlano di 'diritto' i giuristi», ovvero se i giuristi non abbiano cominciato a riappropriarsi, sia pur timidamente, di un senso del diritto che non renda più i diritti naturali inafferrabili e sfuggenti.³¹ Gustavo Zagrebelsky, nel tratteggiare i caratteri generali del diritto costituzionale attuale, ha scritto di recente che ciò che è veramente fondamentale, nel diritto, «per ciò stesso non può mai essere posto ma deve sempre essere presupposto».³² In una discussione appassionata intorno alla distinzione tra 'diritto per regole' e 'diritto per principi', egli ha giustamente richiamato il carattere vastissimo della letteratura esistente come «una dimostrazione eloquente, oltre che della problematicità, anche della rilevanza di questa distinzione»,³³ sottolineando che «solo i principî svolgono un ruolo propriamente costituzionale, cioè 'costitutivo' dell'ordine giuridico», mentre le regole, «ancorché scritte nella Costituzione, non sono altro che leggi rinforzate dalla loro forma speciale».³⁴ Piace citare per esteso un ulteriore passaggio, in cui Zagrebelsky, ragionando per assurdo, stigmatizza ogni posizione di tipo giuspositivistico:

«Si potrebbe segnare la differenza osservando semplicemente che le regole e solo le regole possono essere osservate e applicate meccanicamente e passivamente. Se il diritto non fosse composto che di regole, non sarebbe insensato pensare alla 'macchinizzazione' della loro applicazione per mezzo di automi pensanti, ai quali si dia il fatto e che ci diano il responso. Essi possono essere in grado di far uso dei due principali schemi logici dell'applicazione di regole normative: il sillogismo giudiziario e la sussunzione della fattispecie concreta nella fattispecie astratta. Ma una simile idea, tipicamente positivistica, è del tutto insensata in quanto nel diritto vi siano principî. Essi possono solo avere una 'applicazione' del tutto diversa, richiedendo che si 'prenda posizione' conformemente a essi di fronte alla realtà, quando essa esige da noi una 'reazione'. Una macchina capace di 'prendere posizione' nel senso anzidetto, è un'ipotesi che non può nemmeno essere presa in considerazione, finché la macchina resti macchina».³⁵

³¹ Per una panoramica sui grandi temi di ispirazione metodologica propri alla riflessione giuridica in età contemporanea si veda ora lo stimolante volume di A.M. HESPANHA, *Introduzione alla storia del diritto europeo*, Bologna 1999, pp. 199-301.

³² G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, nuova ed., Torino 1998, p. 3.

³³ *Ibidem*, p. 147.

³⁴ *Ibidem*, p. 148.

³⁵ *Ibidem*, pp. 149-150.

«Secondo la mentalità del positivismo giuridico», ha ancora aggiunto Zagrebelsky, «le norme di principio, contenendo formule vaghe, riferimenti ad aspirazioni etico-politiche, promesse per il momento non mantenute, nasconderebbero un vuoto giuridico e determinerebbero una 'contaminazione delle vere norme giuridiche con affermazioni politiche, proclami di buone intenzioni ecc. Esse non potrebbero considerarsi norme azionabili davanti a un giudice da parte degli interessati, sarebbero causa di aspirazioni frustrate, alimentando così la sfiducia nel diritto'». ³⁶ In questo senso il positivismo giuridico, per usare ancora parole di Zagrebelsky, «aveva ragione di preoccuparsi, anche se i principî stabiliti dalla Costituzione non sono certo diritto naturale»:

«Essi, al contrario, rappresentano il massimo atto d'orgoglio del diritto positivo, in quanto costituiscono il tentativo di 'positivizzare' quel che, per secoli, si era considerato appannaggio del diritto naturale, appunto: la determinazione della giustizia e dei diritti umani. La Costituzione infatti, per quanto trascenda il diritto legislativo, non si colloca in una dimensione indipendente dalla volontà creatrice degli uomini e non precede quindi l'esperienza giuridica positiva ... I diritti stanno nella Costituzione e la Costituzione è, per definizione, una determinazione politica, anzi: la massima tra tutte le determinazioni politiche, non il semplice rispecchiamento di un ordine naturale ... È possibile così dire, in sintesi, che la Costituzione non è diritto naturale ma, anzi, la manifestazione più alta di diritto positivo ... Negli Stati costituzionali moderni, i principî morali del diritto naturale si sono incorporati nel diritto positivo». ³⁷

L'analogia tra i principî costituzionali e il diritto naturale induce Zagrebelsky a giudicare, da una parte, comprensibile «come l'apertura delle Costituzioni contemporanee al diritto naturale o, al contrario, la questione della possibilità della loro integrale comprensione all'interno delle categorie del giuspositivismo non si sia ancora spenta», e, dall'altra, ad affermare che «non ci vuol molto per comprendere come la dimensione del diritto per principî sia quella più adatta alla sopravvivenza di una società pluralista, la cui condizione è il continuo riequilibrio attraverso transazioni di valori». ³⁸

Può davvero lo Stato-legislatore vedere ridimensionato il suo ruolo di 'padrone del diritto', secondo l'esigenza di tipo giusna-

³⁶ *Ibidem*, p. 152.

³⁷ *Ibidem*, pp. 155-158.

³⁸ *Ibidem*, p. 158 e p. 172.

turalistico per la quale esso dovrebbe dirsi «padrone della legge ma non del diritto»?³⁹ E basta ciò a sostenere che, se questo è vero, «dobbiamo riconoscere la rinascita ... di aspetti del diritto premoderno»?⁴⁰ Vorrei ricordare qui la recente riflessione di Paolo Grossi sul tema dell'assolutismo giuridico, «frutto tipico dell'età borghese ... cui la bassa retorica dei luoghi comuni della cultura corrente assegna unicamente il volto di un mondo di conquiste libertarie, età di libertà, età di diritti»:⁴¹

«Il terzo stato al potere ha il merito non secondario di avere intuito – a differenza del Principe di antico regime – che *tutto* il diritto interessa al detentore del potere politico e che è nel monopolio della produzione giuridica la garanzia prima e più valida per quel potere.

Dinanzi a un diritto ormai tutto identificato nella volontà statuale ci si è beati di fonti certe e chiare, limpide nel dettato, robustamente pensate (per esempio, il *Code civil*), fondate su un ammirevole sapere tecnico, e non si è riflettuto abbastanza su due conseguenze gravissime: il diritto si identificava ormai nel solo diritto ufficiale, e, come tale, tendeva sempre più a formalizzarsi, mentre un confine compatto veniva ad ergersi fra il territorio del diritto e quello dei fatti; la società civile continuava ad essere depositaria della produzione giuridica soltanto nella favola-finzione della democrazia indiretta ... ma nell'effettività ne restava clamorosamente espropriata; il diritto veniva sradicato dalla complessa ricchezza del sociale per legarsi a una sola cultura, impoverirsi e identificarsi sgradevolmente nella espressione del potere e della sua classe detentrica».⁴²

Grossi ha ragione, si tratta di fondazioni che han durato a lungo e che, per buona parte, durano tuttora, nel ruolo smisurato della legge e nell'opera incontrollata del legislatore, effetti della forzosa collocazione di *tutto* il diritto all'ombra dello Stato, «ente unitario, creatura monocratica essenzialmente vocata al controllo della pluralità sociale e alla contrazione della pluralità ad unità».⁴³

La denuncia delle aberrazioni del panlegalismo e l'imbarazzo del giurista contemporaneo davanti al diritto non codificato, riconosciuto e protetto, hanno radici nelle svolte della prima modernità, rese più evidenti dalla letteratura giuspolitica dell'Ottocento più

³⁹ *Ibidem*, p. 154.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁴¹ P. GROSSI, *Ancora sull'assolutismo giuridico (ossia: della ricchezza e della libertà dello storico del diritto)*, in P. GROSSI (ed), *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Milano 1998, pp. 1-11, qui p. 1.

⁴² *Ibidem*, pp. 3-4.

⁴³ *Ibidem*, p. 6.

consapevole. La *libertas* del giurista medievale non poteva non fondarsi sul principio della intangibilità e indisponibilità al potere dei diritti naturali: *iura naturalia sunt immutabilia*. La tradizione medievale della immutabilità e inviolabilità dei diritti naturali come limite al principe-legislatore, con le sue complesse teoriche della effettività di quei limiti (tra i quali va ricordato anche il diritto di resistenza),⁴⁴ doveva indebolirsi e lentamente soccombere nella crisi dell'antico regime, sotto la duplice spinta della centralizzazione politica e della codificazione, in una società secolarizzata, di quei diritti sociali e umani «che fino allora erano stati sottratti all'ordinamento politico e garantiti non dal governo e dalla costituzione, bensì da forze sociali, spirituali e religiose».⁴⁵ Non è un caso che la crisi del paradigma medievale, nel manifestarsi del primo assolutismo giuridico e politico, partorisca quel prezioso documento di libertà che è il *De la servitude volontaire* o *Contr'uno* del giurista Estienne de La Boétie. Diversamente dalla letteratura giuspolitica del Medioevo egli non descrive più il tiranno, ma un suddito di nuovo tipo, il soggetto dell'età moderna:

«Ce lo descrive non come colui che è 'costretto' a servire, ma come colui che 'accetta' il servire, come colui che si pone in uno stato di 'servitù volontaria'. E ce lo descrive ponendo un'unica, grande, radicale domanda: 'Quale disgrazia, quale vizio, quale disgraziato vizio fa sì che dobbiamo vedere un'infinità di uomini non solo ubbidire, ma servire, non essere governati, ma tiranneggiati a tal punto che non possiedono più beni, né figli, né genitori e neppure la propria vita?'».⁴⁶

Sembra fargli eco, poco prima della metà dell'Ottocento, il giurista cattolico Alexis de Tocqueville, in una pagina celebre della sua *Democrazia in America*:

⁴⁴ Cfr. G. GORLA, «*iura naturalia sunt immutabilia*». I limiti al potere del «principe» nella dottrina e nella giurisprudenza forense fra i secoli XVI e XVIII, in *Diritto e potere nella storia europea*. Atti in onore di Bruno Paradisi, Firenze 1982, pp. 629-684. Mi permetto di rinviare al mio contributo dal titolo *Le débat sur l'inscription du droit de résistance dans les Constitutions européennes après la seconde guerre mondiale*, in J.-C. ZANCARINI (ed), *Le Droit de résistance*, Paris 1999, pp. 319-330.

⁴⁵ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 403.

⁴⁶ F. D'AGOSTINO, *Tirannide*, in *Enciclopedia del Diritto*, XLIV, Milano 1992, pp. 543-555, qui p. 553. Cfr. D. QUAGLIONI, *Tirannide e servitù volontaria: rileggendo il «Contr'uno» di Estienne de la Boétie*, in G. DOTOLI (ed), *Politique et littérature en France aux XVIe et XVIIe siècles*. Actes du Colloque international (Monopoli, 28 septembre - 1 octobre 1995), Bari - Paris 1997, pp. 341-353.

«Credo ... che la forma d'oppressione da cui sono minacciati i popoli democratici non rassomiglierà a quelle che l'hanno preceduta nel mondo ... Invano ... cerco un'espressione che riproduca e contenga esattamente l'idea che me ne sono fatto, poiché le antiche parole dispotismo e tirannide non le convengono affatto. La cosa è nuova, bisogna tentare di definirla, poiché non è possibile indicarla con un nome.

Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria.

Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere?

Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso ...

Così, dopo aver preso a volta a volta nelle sue mani potenti ogni individuo ed averlo plasmato a suo modo, il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi ... esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi ed industriosi ... Ho sempre creduto che questa specie di servitù regolata e tranquilla, che ho descritto, possa combinarsi meglio di quanto si immagini con qualcuna delle forme esteriori della libertà e che non sia impossibile che essa si stabilisca anche all'ombra della sovranità del popolo.

I nostri contemporanei sono incessantemente affaticati da due contrarie passioni: sentono il bisogno di essere guidati e desiderano di restare liberi; non potendo fare prevalere l'una sull'altra, si sforzano di conciliarle: immaginano un potere unico, tutelare ed onnipotente, eletto però dai cittadini, e combinano l'accentramento con la sovranità popolare. Ciò dà loro una specie di sollievo: si consolano di essere sotto tutela pensando di avere

scelto essi stessi i loro tutori. Ciascun individuo sopporta di sentirsi legato, perché pensa che non sia un uomo o una classe, ma il popolo intero a tenere in mano la corda che lo lega ...».⁴⁷

La crisi attuale della dimensione panlegalistica del diritto non può non farci riflettere su queste pagine profetiche, poiché nel permanere dell'espropriazione totale che della produzione del diritto si è compiuta «a favore del legislatore e a scápito di altre forze vive e storicamente protagoniste come dottrina e giurisprudenza»,⁴⁸ anche un diritto 'mite' continua ad essere proprio del dispotismo del legislatore, per quanto 'mite' e rispettoso delle forme esteriori della libertà.

Mi sia permesso di affermare che qui consiste l'attualità di Rosmini, e della 'fondazione del diritto naturale in Rosmini' (come recita il titolo della bella e appassionata monografia dedicata ora a questo tema da Marta Ferronato).⁴⁹ È Rosmini che, proprio negli anni immediatamente successivi all'uscita della *Democrazia in America* di Tocqueville, riafferma il principio che vuole il diritto fondato nella verità e nella giustizia. «Ad esser buoni – egli scrive –, noi non abbiamo quasi a far altro che essere passivi al vero, e seguitar la natura; ad esser cattivi ci convien dispiegare un'infelice attività, ed andare contro al vero, che sta pure in noi, e immoto, e in se stesso inespugnabile». ⁵⁰ È vero: «Ci stupisce, Rosmini»,⁵¹ proprio con questo passaggio che giustamente è sembrato «paradigmatico al fine di intendere uno dei tratti fondamentali della filosofia del Roveretano, volta a 'ridurre la verità a sistema'». ⁵² Ci stupisce come già stupì Capograssi, che alla base dell'edificio dottrinale rosminiano seppe appunto scorgere il canone fondamentale del «riconoscere, cioè amare, la ricchezza inesauribile e amica che compone il concreto»,⁵³ «la verità che si dà, davanti a noi ed in

⁴⁷ ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. CANDELORO, Milano 1992, pp. 825-826.

⁴⁸ P. GROSSI, *Ancora sull'assolutismo giuridico*, p. 9.

⁴⁹ M. FERRONATO, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, Padova 1998.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. ORECCHIA, I, Padova 1967, p. 63.

⁵¹ M. FERRONATO, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, p. 2.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 20 (1940), pp. 214-245; ora in *Opere*, IV, Milano 1959, pp. 321-353, qui p. 325.

noi»,⁵⁴ e che ci impone di non «dettar leggi alla natura», ma di «ascoltarla e interpretarla con sagacità».⁵⁵

La «scienza del natural diritto» di Antonio Rosmini, volta ad indagare «il principio de' diritti» e a dedurre da quello «i diritti speciali, parte de' quali l'uomo ha inerenti per natura, parte da questi vengono figliati»,⁵⁶ ha ancora molto da rivelare agli uomini del nostro tempo, sempre che essi vogliano sottrarsi alla pigrizia intellettuale o al comodo, ma sordo rifugio di una scienza che elabora un oggetto ad essa precostituito ed esterno.

⁵⁴ M. FERRONATO, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, p. 4.

⁵⁵ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di F. ORESTANO, II, Roma 1934, p. 13.

⁵⁶ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, p. 16.

Aspetti della libertà nel pensiero greco

di *Marcello Zanatta*

I. GLI AMBITI DELLA LIBERTÀ E LA MULTIVOCITÀ DELLA NOZIONE

Chi voglia affrontare criticamente il tema della libertà nel pensiero greco non può esimersi dalla consapevolezza dell'enorme complessità dell'argomento. Essa si manifesta non appena si cerchi di trovare un'idea di libertà che in qualche modo possa unitariamente adattarsi, anche a livello di semplice ipotesi di lavoro, alle diverse espressioni di quel pensiero. Di fatto, un *concetto*, in senso vero e proprio, di libertà – ossia una nozione universale, come per l'appunto dev'essere il concetto, nella quale si raccolgano certe note salienti atte a connotare in senso univoco i modi e le forme in cui la libertà fu pensata – non esiste: e non mi riferisco soltanto alle dottrine sulla libertà, ossia alle attestazioni teoriche che in merito a essa vennero elaborate, ma anche, ed innanzitutto, alle concezioni della libertà che, al di fuori di una specifica formulazione categoriale, si rivelano pur tuttavia al fondo delle espressioni culturali e civili della Grecia come quel terreno sul quale esse si radicano e dal quale derivano il senso della loro fisionomia complessiva.

Neppure si può parlare di certe costanti sulle quali s'appunti la riflessione del pensiero greco quando sia a tema la libertà. Ne offre una testimonianza paradigmatica la considerazione del respiro cosmico entro cui s'inquadrano le riflessioni intorno a essa nell'ambito della cosiddetta filosofia della natura, dove ogni espressione della libertà dell'uomo – quella politica *in primis* – si configura, direttamente o indirettamente, in strutturale rapporto con le leggi universali che regolano ogni essente, dunque anche l'uomo; per converso, l'assenza di una tale dimensione dal pensiero della libertà in quegli ambiti della cultura filosofica greca, espressi

tipicamente dalla sofistica e da Socrate, nei quali il problema della φύσις o è assente, perché ritenuto di nessun interesse, o s'affaccia solo per quel tanto che richiede la conoscenza della natura dell'uomo, con il conseguente rovesciamento della centralità del termine su cui s'istituisce il rapporto stesso. In quest'ambito, la relazione tra la libertà umana e le leggi cosmiche non si riscontra affatto.

Se mai si debba parlare di costanti del pensiero greco sulla libertà, se ne deve parlare all'interno di ambiti tematici caratteristici di specifiche sfere culturali e linee di pensiero, soggette a evoluzione. Tra esse, innanzitutto, quella che commisura la libertà al potere decisionale nella conduzione della comunità politica, o all'influenza del divino nella vita dell'uomo, sotto tutte le forme – peraltro concettualmente e culturalmente assai differenti – in cui si delinea la nozione del divino: gli dèi, la natura, il fato, la provvidenza, ciascuna con le sue ipostasi. Ma per quanto sia ampia la latitudine storica di tali ambiti culturali e, dunque, per quanto siano ricorrenti queste costanti, esse non si estendono affatto al pensiero greco nella sua totalità. Nella filosofia di Epicuro, per esempio, né la dimensione politica né quella del rapporto con gli dèi vengono minimamente a influenzare una nozione di libertà che si configura invece nei termini di una liberazione del soggetto umano – il sapiente – dai bisogni e dai desideri, secondo la pratica di una saggezza che investe unicamente il singolo individuo, in un orizzonte dottrinale dai lineamenti marcatamente ontologici, come la recente storiografia non ha mancato di porre in chiaro,¹ ma tali da escludere l'apertura a qualunque forma di trascendenza. È un'ulteriore conferma dell'inesistenza di un «concetto» di libertà.

La situazione sopraddetta è testimoniata già dall'alternanza semantica rintracciabile nella radice del termine che nomina la libertà. In ἐλευθερία (come del resto in ἐλευθεριότης, che indica «condizione o sentimenti da libero»²) risuonerebbe il semantema indoeuropeo *leud* su cui si costruisce anche λαός (att. λεώς, ion. ληός, corrispondenti all'alto tedesco *liut*, all'anglosassone *leod*, al

¹ Tra gli altri, cfr. D. PESCE, *Saggio su Epicuro*, Roma - Bari 1974, pp. 41 ss.; D. PESCE, *Introduzione a Epicuro*, Roma - Bari 1980, pp. 33 ss. Lo studioso riconduce, infatti, la coppia dei concetti epicurei, costituita da atomi e vuoto, ai concetti eleatici di essere e non-essere.

² Cfr. L. ROCCHI, *Vocabolario greco-italiano*, Milano 1962, s.v.

lituano *liaudis*, al burgundico *leudis*),³ il popolo. Parallelamente l'aggettivo ἐλεύθερος, da *leud-ero-s*, significherebbe «appartenente al popolo».⁴ Da questa etimologia risulta dunque che la nozione di libertà fu originariamente avvertita come connessa a un gruppo di uomini appartenenti a una medesima comunità, e manifesta pertanto la sua primigenia valenza politica.

Essa però è stata contestata da Pohlenz, il quale riporta il morfema ἐλευθερία alla parola pregreca Ἐλευθερναί, dalla quale sarebbe derivato Ἐλευθεραί, nome che denota due città, una in Beozia e l'altra in Creta.⁵ In tal modo «libertà» manifesterebbe un significato originariamente locativo e geografico. Di conseguenza, con ἐλεύθερος sarebbe espressa la condizione di chi abita in una di quelle città, riconfermandosi così quell'impossibilità di connettere l'aggettivo al latino *liber* che già Wilamowitz aveva contestato.⁶

Ma l'*Etimologicum Magnum* (329,44) riporta ἐλευθερία alla radice *eluth* su cui si costruiscono le forme perfettive di ἔρχομαι, il quale, a differenza di ἵέναι, che esprime il semplice atto fisico dell'«andare», denota l'azione dell'andare che deriva da un atto della volontà ed è orientata a un fine.⁷ Secondo questa derivazione – che trova peraltro una significativa conferma anche nella definizione della libertà data da Lucrezio (*De rer. nat.* II,257): «potestas per quam progredimur quo ducit quemque voluntas» e nel modo icastico in cui lo stoico Epitteto (IV,1,34) descrive la condizione dell'essere liberi: «vado dove voglio, vengo da dove voglio» –, l'idea che sta alla base della nozione di libertà sarebbe diametralmente opposta a quella dell'appartenere a un gruppo sociale e manifesterebbe l'assenza anche di quel vincolo che lega l'individuo a una comunità. La valenza originariamente politica del termine sarebbe pertanto dissolta e la libertà denoterebbe invece una condizione incentrata sulla singolarità del soggetto.

³ Cfr. E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1959, s.v.; J.B. HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch der Griechen*, München 1949-1950, s.v. Cfr. anche J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, München-Bern 1950-1969³, I, Tübingen 1994, p. 684.

⁴ Cfr. H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1955-1972, s.v.

⁵ Cfr. M. POHLENZ, *La libertà greca*, trad. it., Brescia 1963, p. 242.

⁶ Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Glaube der Hellenen*, II, Basel 1956, p. 334.

⁷ Il punto è stato ben colto da V. GUAZZONI FOÀ, *La libertà nel mondo greco. Parte prima*, Bergamo 1971, p. 12.

Già da queste considerazioni appare chiaro che la nozione di libertà elaborata dai Greci si frastaglia in una serie di rapporti che la pongono a confronto con altre espressioni altrettanto essenziali e decisive di quella cultura, rapporti dei quali nessuno può vantare un primato sugli altri in ordine alla possibilità di delineare una caratterizzazione più originaria e più rappresentativa dell'idea di libertà, e proprio in questo, non disgiuntamente dalla storicità dei modi e delle forme dottrinali in cui essi si codificarono, risiede in essenza la complessità del problema.

Si tratta allora, da un lato di descrivere le relazioni che la libertà intrattiene con altre dimensioni del pensiero greco, seguendo l'evoluzione storica e con la consapevolezza che per la loro ampiezza si estende l'ampiezza culturale e dottrinale delle idee di libertà; dall'altro, di porre a cimento la possibilità di reperire una qualche uguaglianza tra tali relazioni, consci che soltanto per questo cammino si potrà semmai trovare una qualche unità di quella nozione. Un'unità che, ovviamente e ancora una volta, non sancirebbe affatto il ritrovamento del suo (inesistente) concetto, né potrebbe configurarsi nei termini di un'unità di genere, della quale quei rapporti rappresentino altrettante articolazioni specifiche, ma che, al contrario, non oltrepasserebbe la portata di un'unità analogica, dove ciò che è uguale non è la nozione di libertà, ma il modo in cui essa si relaziona ad altre istanze.

II. LA LIBERTÀ E IL DESTINO

Una di queste è indubbiamente il destino. Già la diversità dei nomi con cui fu indicato anche nei medesimi contesti culturali, rivela di per sé la complessità della nozione. Alcuni di essi sono ricorrenti nelle diverse epoche storiche, ma questa persistenza pure in ambiti dottrinalmente differenti ha piuttosto il carattere di un'omonimia e, ben lungi dall'indurre a pensare che si è in presenza di un medesimo nucleo concettuale, in qualche modo comune a tutte le concezioni, deve invece fungere da monito per l'esercizio di un'attenzione analitica ancor maggiore. Si potrebbe anche credere, generalizzando, che, in ogni caso, là dove si affacciano convinzioni che in una maniera o in un'altra chiamano in causa il destino, qui la libertà umana sia stata avvertita come compromessa o, comunque, come un problema. Ma non è affatto

così. Per altro verso, sarebbe preconcelto, applicando categorie mentali fatte valere in assoluto, spiegare l'assenza di una tale consapevolezza problematica con la mancanza di una specifica riflessione a riguardo, magari da porsi in strutturale relazione col fatto che la filosofia non aveva ancora fatto il suo ingresso nella cultura greca.⁸ Un metodo di analisi storicamente corretto deve guardarsi da tali semplicistiche spiegazioni e lasciare che un fenomeno culturale s'indaghi alla luce delle categorie storiche a esso proprie, non di altre.

1. *La filatura e la posizione del filo intorno all'uomo*

Di fatto, la simultanea affermazione e della libertà del soggetto umano e del destino, è istanza che emerge dalla cultura di cui i poemi omerici sono testimonianza. Snell la spiega sottolineando, da un lato, che «l'interesse del poeta non è diretto in particolare al mondo della scena celeste, bensì si rivolge soprattutto» alle vicende umane, «all'ira di Achille e alle vicende di Ulisse»; dall'altro, che «l'azione che si svolge tra gli uomini non serve a un superiore scopo», ma, «al contrario, presso gli dèi accade solo quel tanto che è necessario a rendere comprensibile lo svolgimento degli avvenimenti terreni», senza che il loro corso «naturale» risulti mutato.⁹ Ma, a ben vedere, è proprio la compresenza della «naturalità» degli avvenimenti umani e della decisionalità degli dèi in ordine a essi ciò che fa problema, la cui soluzione non è certamente data dal semplice rilievo che allo svolgersi dei primi è rivolto l'interesse di Omero.

Più interessante dal punto di vista speculativo il modo in cui Pohlenz ha argomentato il rapporto tra i due termini, prospettandone una sorta di conciliazione debole. Egli parla, infatti, della

⁸ Un simile modo di «spiegare» i fenomeni culturali marca i limiti di una concezione teoreticistica della filosofia, ma, soprattutto, della sua assunzione a metodo storiografico. Un significativo esempio è offerto da Reale, che, fin dalla prima edizione del suo voluminoso manuale di storia della filosofia antica, avvertiva che bisogna «chiarire quale sia lo scopo della filosofia», indicando che «non si ricerca per nessun vantaggio che sia ad essa estraneo, ma per se stessa; essa è quindi 'libera' in quanto non è asservita ad alcuna prammatica utilizzazione, e quindi si realizza e si risolve nella pura contemplazione» (G. REALE, *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, Milano 1972, pp. 51-52).

⁹ Cfr. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens*, Hamburg 1963, trad. it. di V. DEGLI ALBERTI e A. SOLMI MARIETTI, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, p. 64.

libertà come di «un anelito incoercibile» e di «un'aspirazione» dell'uomo omerico «verso la sua autodeterminazione». ¹⁰ In virtù di essi, la stessa concezione di un destino inflessibile viene mitigata, e i segni di questa limitazione sono visibili innanzitutto nella ricorrente circostanza che la *moira* è subordinata a una condizione: «se Odisseo raggiunge Scheria, è destino che egli sfugga alla morte» (*Od.* V,288 e 345), oppure «la sorte di Troia era di perire quando la città avesse accolto il cavallo di legno» (*Od.* VIII,511); inoltre, nei passi (*Il.* II,155; XVII,321; *Od.* V,436) in cui si precisa che qualcosa sarebbe accaduto «contro il fato» se un dio non fosse intervenuto, o in quello (*Il.* XXI,517) dove si dice che gli Achei erano in vantaggio contro il fato; infine, nel famoso discorso in cui Zeus, lamentando, all'inizio dell'*Odissea*, il fatto che gli uomini attribuiscono ai numi la causa dei loro mali, dichiara che essi sono causa delle loro sventure, giacché «per la loro stoltezza soffrono mali contro il destino (ὕπερ μόρον)», e porta l'esempio di Egisto che «sposò, contro il destino, la legittima moglie dell'Atride», pur conoscendo «l'imminente fato, che fin da prima noi gli presagimmo, mandando Ermes, il vigile Agricola, che così l'ammoniva: 'non trucidarlo, non prendergli così la sua consorte; farà vendetta, dell'Atride, Oreste, quando, raggiunto il fior di gioventù, senta il destino della sua patria terra'» (*Od.* I,32 ss.).

Anche Onians, nel suo dottissimo studio, ¹¹ sostiene in due riprese la conciliazione in Omero di destino e libertà umana. L'autore, per la verità, appunta la sua attenzione quasi esclusivamente sul primo termine della coppia e, sulla base di una amplissima documentazione filologica, mostra come le espressioni usate da Omero per indicare il destino abbiano rapporto con l'atto fisico del filare e con le ginocchia, il luogo su cui, stando seduti, si tenevano i fili e aveva così un ruolo preciso nel processo della filatura. Del resto, proprio alle ginocchia (il cui liquido, al pari della sostanza fluida cerebro-spinale, era ritenuto liquido della vita e produttore del seme) il poeta assegnava «una singolare preminenza quale sede

¹⁰ M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947; trad. it. di B. PROTO, *L'uomo greco*, Firenze 1962, p. 37. All'analisi del rapporto tra «l'uomo e il destino» è dedicato il cap. II, pp. 29-57.

¹¹ R.B. ONIANS, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1982 (London 1954); trad. it. di P. ZANINONI, *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, a cura di L. PERILLI, Milano 1998.

di vitalità e di forza» (p. 213). Inoltre le considerava, assieme alla testa, sede della ψυχή (mentre collocava nei polmoni, e non nel diaframma, come si è erroneamente creduto, la sede del θυμός, la sostanza aeriforme interna al corpo e interagente con quella esterna, nella quale l'uomo omerico identificava la coscienza). Così l'espressione «ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται», «questi eventi giacciono sulle ginocchia degli dèi» (*Il.* XVII,514; XX,435; *Od.* I,267 e 400; XVI,129), con la quale Omero sovente indica che un certo esito dipende da una potenza superiore all'uomo, si connette a quella, altrettanto ricorrente (con qualche leggera variante), secondo cui il poeta indica l'intervento decisivo della divinità come «gli dèi filarono (ἐκεκλώσαντο θεοῖ)»¹² la parte che tocca all'uomo.

In parallelo con l'atto del filare, la nozione del destino si delinea come πείραρ, la corda o il laccio i cui capi s'incrociano su se medesimi in modo da formare un nodo stretto intorno all'uomo e creare così un cappio. Le espressioni stesse usate da Omero (nelle quali non vanno viste altrettante figure retoriche, ma che corrispondono al modo «reale» in cui il poeta pensava il destino, o, più esattamente, alla manifestazione di ciò che l'uomo omerico «realmente» scorgeva nell'accadere di eventi significativi per la sua esistenza: la nascita, la morte, l'esito di una battaglia, il verificarsi di un fatto gioioso o di una disgrazia, un sentimento o una decisione importanti) indicano che nella funzione del legare gli eventi intorno al singolo soggetto o a più soggetti, attraverso l'annodarsi dei due capi della corda, riposa il tratto decisivo dell'idea del destino.¹³

¹² Così, per esempio, in *Od.* I,16 ss., dove, a proposito della liberazione di Odisseo da Calipso, che lo teneva prigioniero, si dice: «e quando il tempo arrivò, col volgere degli anni, nel quale gli dèi filarono per lui (τῷ οἱ ἐπεκλώσαντο θεοῖ) che tornasse a casa, a Itaca, neanche allora fu in salvo dalle prove». Altri significativi passi sono *Il.* XXIV,525; *Od.* I,17; III,208; IV,208; VIII,579; XI,139; XVI,64; XX,196.

¹³ Il verbo ἐπαλλάσσειν denota propriamente l'annodarsi dei due capi del filo (cfr. per esempio *Il.* XIII,347-360: «Zeus per i Troiani e per Ettore voleva la vittoria ... Poseidone invece incitava gli Argivi girando fra loro ... Della contesa violenta e della guerra equilibrata tendendo essi [ἐπαλλάξαντες] ora sugli uni ora sugli altri il πείραρ, impossibile da spezzare e da sciogliere, che sciolse le ginocchia di molti»; τανύειν indica il distendere o il dispiegare la fune da parte degli dèi su due gruppi di combattenti (così, oltre che nei versi prima citati, anche in *Il.* XI,336; XIV,662; XVII,441; XX,101): «la tesero su entrambi <gli eserciti> (ἐπ' ἀμφοτέροισι τάνυσσαν)»; varianti di quest'espressione si hanno fondamentalmente con i verbi ἐπιτείνειν («la distesero su entrambe <le schiere> [ἐπέτειναν ἀμφοτέροις]») e ἐξάπτειν («legandoli su entrambi i gruppi di combattenti [ἐξάπτόμενα κατ' ἀμφοτέρων τῶν στρατευμάτων]»). I genitivi ὀλέθρου e νίκης che compaiono nelle espressioni ὀλέθρου πείρατ' ἐφῆπται o ἐφῆπτο («furono legati i πείρατα della rovina», un *topos* che ricorre quattro volte: in *Il.* VII,402; XII,79; *Od.* XXII,33 e 41)

Ora, se ciò che sta «sulle ginocchia degli dèi», ossia il destino che essi filano (θεοὶ ἐπέκλωσαν), sono per l'appunto i πείρατα e se (come comprovano tutti i passi in cui compare quest'espressione) la filatura dei πείρατα è anteriore all'accadere degli eventi, allora la concezione omerica del destino si delinea in questi termini: «al momento della nascita gli dèi o le Parche¹⁴ tessono i fili della prosperità o del dolore che l'uomo dovrà sopportare nel corso della vita». Fili che più tardi gli dèi stessi stringono loro intorno come lacci: «invisibili, ma non per questo meno reali», potendo «essere scorti dalla «seconda vista» o dagli occhi di un veggente, come dagli dèi, mentre ai comuni mortali rimangono nascosti» (pp. 410-411).

Ma se il destino è un filo tessuto dalla divinità che poi lo stringe intorno all'uomo, se esso, cioè, è definito da due operazioni o atti – quello, per l'appunto, del filare e quello del legare ciò che è stato filato –, esso è sì inflessibile, ma entro certi limiti, e non in virtù di un'aspirazione dell'uomo, ma per sua stessa natura, giacché la necessità riguarda ciascuno dei due atti singolarmente assunti. Ciò che è stato decretato – il filo – non può essere diversamente da come è, e ciò che è stato legato non può non toccare al soggetto, ma ciò che non è necessario, strutturalmente, è che il filo sia legato. Infatti, tra il filo e il legame esiste soltanto un rapporto analogico, non un rapporto d'identità; ossia: il legare sta al filo come questo sta al filare, vale a dire all'azione che lo produce; ma il filo non coincide col filare, il decretare l'evento non coincide con il suo essere attribuito al soggetto umano. Ne discende che un evento decretato (un filo prodotto dalla tessitura della divinità) non può certamente essere in modo diverso da come è stato decretato, ma può anche non avverarsi. Se si avvera, è necessariamente così come è stato stabilito, ma il suo avverarsi (l'essere legato del filo attorno all'uomo) non è necessario, ma soltanto altamente ricorrente: in virtù, per l'appunto, dell'analogia – ma non dell'identità –

e νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν («i πείρατα della vittoria sono si trovano nelle mani degli dèi immortali». Cfr. *Il. VII*, 101-102), pongono chiaramente in luce che la rovina (ὄλεθρος) e la vittoria (νίκη) sono propriamente ciò che viene tenuto avvinto con i πείρατα. La stessa paralisi fisica che colpisce l'eroe è esplicitata come l'essere egli tenuto immobile con un laccio (così per esempio in *Il. XIII*, 434 ss.).

¹⁴ Ossia le Moire, cioè Cloto, Atropo e Lachesi, che Onians interpreta quali «personificazioni» e «agenti attivi del filo o 'porzione'» (p. 473): ciò che indica propriamente μοῖρα, la parte che a ciascuno è data. In Lachesi egli riscontra, infatti, colei che «assegna la porzione, λάχος ο μοῖρα»; Cloto «la filava»; Atropo «la legava e la tesseva» (p. 499).

delle due operazioni. Proprio in questo solco aperto dal carattere analogico del rapporto tra i due atti della divinità si dischiude o, per meglio dire, s'incunea lo spazio della libertà umana. L'aspirazione dell'uomo omerico di cui Pohlenz ha parlato come di un'istanza giustapposta al fato, l'una e l'altro non eliminabili per quell'uomo, e perciò non spiegabile neppure nell'ambito delle categorie concettuali della cultura alla quale egli appartiene (e di fatto non spiegata dallo studioso), trova – mi pare – qui la sua condizione di possibilità e, di conseguenza, la sua legittimazione.

Su questo terreno anche le intuizioni di Onians non sono, forse, così decisive come la sua ricostruzione del fato. Egli afferma che, se il destino è in essenza un legame stretto attorno all'uomo, allora «non tutto deve essere necessariamente legato, o legato in ogni aspetto: qualcosa può stare svincolato» (p. 470), e richiama il discorso di Zeus dell'inizio dell'*Odissea* che già Pohlenz aveva addotto (correggendo soltanto in «al di là di ciò che è destinato» quell'ὕπερ μόρον che per Pohlenz significa invece, come abbiamo visto, «contro il destino»). Ma non adduce alcuna giustificazione, argomentata sulla base dell'identità tra le nozioni di fato e legame, del carattere non necessario del legame che avvince il tutto. Più oltre afferma, in riferimento al caso di Egisto richiamato dal predetto discorso, che «la misura stabilita per la sventura può essere superata dalle stesse scelte dell'uomo» (p. 471), ma non spiega dove si radichi questa possibilità di scegliere. Onians invoca – è vero – la necessità morale che il decreto di Zeus si attui, facendo presente che, «se ciò che egli ha legato può essere sciolto soltanto da lui», resta tuttavia che «in questa concezione è essenziale che quanto è stato assegnato sia rispettato», implicando «una sanzione morale», ossia che «è giusto, appropriato quanto destinato» (p. 469); e adduce a sostegno della tesi i versi di *Il. I*, 526-527 in cui il re degli dèi sentenzia che «non torna più indietro, non può ingannare né restare incompiuto quanto io abbia promesso con un cenno del capo». Ma, a ben vedere, ciò che Zeus sancisce con la sacralità del suo cenno di capo è proprio l'ineluttabilità che quanto stabilisce sia così come lo stabilisce, perché è moralmente conveniente che sia tale – o, il che è lo stesso, perché sarebbe sconveniente che non lo fosse (ecco il momento della filatura del laccio). Ma la necessità morale si arresta a questo livello e negli stessi versi chiamati in causa essa non si estende fino a implicare che quanto è stato stabilito ed è moralmente necessario che sia

così come è stato stabilito, effettivamente si avveri (ecco il legame del laccio). Il fatto è che Onians, che così acutamente ha scorto come l'essenza della concezione omerica del destino riposi nella filatura e nel legarsi di un filo, non ha però riflettuto sul carattere analogico dei due atti e sulla conseguenza che la nozione stessa di fato, che si origina dal relazionarsi delle due azioni, è unitaria solo per analogia, in questo risiedendo la sua costitutiva complessità e la possibilità della libertà umana. Per cui – ancora una volta – gli effetti dell'una non necessariamente sono gli affetti anche dell'altra.

2. *Λ'ἀνάγκη e la libertà*

Si può certamente parlare di destino riferendosi anche a una necessità universale (in quanto tale, essa per i Greci è «divina») che regoli e disponga la totalità degli eventi del cosmo, ma il destino in senso vero e proprio entra in causa solo quando la sfera delle causazioni necessarie riguardi innanzitutto e primariamente il soggetto umano, o almeno lo riguardi in modo specifico. Giacché è vero che del tutto fa parte anche l'uomo, e se la necessità determina tutto, determina anche l'uomo, ma si tratta di una determinazione che lo coinvolge, per appunto, come momento del tutto, ossia nella generalità della sua condizione di essente, ma non nella specificità, vale a dire nella differenza, della sua condizione peculiare. Anche qui si rivela il carattere analogico della nozione di destino e, di conseguenza, la diversa incidenza che le due concezioni rivestono rispetto al problema della libertà.

2.1. Una commistione

Una concezione del primo tipo è quella che latamente sorregge la riflessione dei cosiddetti Naturalisti presocratici, quei pensatori che Aristotele indicava come οἱ φυσικοί o come οἱ φυσιολογοί (*Phys.* 203b15; 205a26; 213b1; 265a3), giacché per essi la φύσις segna il confine della realtà, dal momento che ogni esistente è φύσις. Dalle testimonianze e dai frammenti delle loro opere che ci sono rimasti si evince che, se da un lato essi fecero ancora uso dei lessemi con cui Omero si riferiva al destino, di δαίμονες e, soprattutto, di μοῖρα (assunti però in una valenza semantica e con una referenza denotativa tutt'affatto diverse), dall'altro nel loro

vocabolario non è rintracciabile uno specifico nome che designi determinatamente il destino, se non nel senso ancor vago e generale di cui s'è detto. In particolare non è presente quel sostantivo che diverrà «tipico» per denotare il fato: εἰμαρμῆνη. Diogene Laerzio (IX,7 = DK 22A1) riferisce – è vero – che per Eraclito «tutte le cose divengono secondo il destino (πάντα γίνεσθαι καθ' εἰμαρμῆνην)». Ma non v'è dubbio che il dossografo usi il nome e la nozione stoica del fato per indicare quella legge universale dell'accadere di tutte le cose che l'Efesio individuava nel λόγος.¹⁵ È la stessa identificazione che si riscontra anche in due passi di Aezio, raccolti da Diels-Kranz come testimonianza n. 8 sull'Efesio: in uno (I,7,22 [*Dox.* 303]) in cui si attesta che «Eraclito identifica il fuoco periodico con il dio eterno, il destino con il λόγος che foggia tutte le cose dal concorso degli opposti (εἰμαρμῆνην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων)»; nell'altro (I,28,1 [*Dox.* 323]) dove si dice che per il presocratico «l'essenza del destino (οὐσίαν εἰμαρμῆνης) è il λόγος che pervade la sostanza del tutto (λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα)». Connotazione, quest'ultima, che rivela chiaramente una precisa corrispondenza con lo specifico del λόγος stoico, assimilato da Aezio a quello eracliteo; e poiché per gli Stoici, come subito vedremo, il λόγος è anche εἰμαρμῆνη, ecco che questa identità viene attribuita anche al λόγος eracliteo. Ma la designazione del λόγος con εἰμαρμῆνη non trova alcun riscontro in Eraclito, nel cui vocabolario, peraltro, un lessema costruito sulla radice μερ/μορ, che costituisce la base glottologica di εἰμαρμῆνη, non s'incontra mai con funzione di sostantivo, bensì con quella di participio del verbo μέρομαι. Un tale lessema ricorre nel frammento 137 (= Stobeo, *Ecl.* I,5,15) e in una testimonianza di Simplicio, in linea con *Metaph.* I,3,994a7 ss.: ebbene, nel primo si legge «ἔστι γὰρ εἰμαρμένα πάντως», «giacché sono state assegnate in parte in maniera universale»; nella seconda, che Eraclito «formula la dottrina (ποεῖ) anche di un certo ordine e di un tempo determinato del mutamento del mondo secondo una certa necessità che assegna le parti (κατὰ τινα εἰμαρμῆνην ἀμάγκην)» (Simplicio, *Phys.* 23,33 [da Teofrasto, *Phys. op.*, fr. 1; *Dox.* 475] = DK 22A5). La

¹⁵ «Benché infatti tutte le cose accadano secondo questo logos (φίγγομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε)» (SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* VII,132 = DK 22B1).

designazione suddetta corrisponde invece a una sovrapposizione delle due nozioni operata dai dossografi.

Un'analoga e, anzi, ancor più evidente sovrapposizione di dottrine presocratiche con quelle stoiche si trova nella testimonianza di Aezio (I,25,3 = DK 28A32) secondo cui «Parmenide e Democrito <sostennero> che tutte le cose avvengono secondo necessità (κατ' ἀνάγκην); e questa è fato (εἰμαρμὴν) e giustizia (δίκην) e provvidenza (πρόνοιαν) e principio facitore del mondo (κοσμοποιόν)». Dove si può ben vedere non soltanto l'accostamento sincretistico dei concetti parmenideo e democriteo di necessità, ma addirittura l'identificazione di questi stessi e della nozione parmenidea di giustizia con le dottrine stoiche del fato e della provvidenza. Dottrine che nei due Presocratici non hanno affatto riscontro. Al contrario, in Alessandro (*De fato* 2 = DK 59A66) si legge che per Anassagora «nessuna delle cose che vengono all'essere, viene all'essere secondo il destino (κατ' ἀνάγκην)», ma che «questo nome è vuoto (κενὸν τοῦτο τοῦνομα)».

La mescolanza del concetto di una necessità razionale che regola il formarsi e il distruggersi delle cose con la dottrina stoica dell'εἰμαρμὴν è attestata, infine, dal modo in cui ancora Aezio introduce il fr. 2 di Leucippo. In esso l'Atomista afferma che «nessuna cosa (χρῆμα) si produce invano, ma tutto deriva da ragione ed <è prodotto> da necessità (πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑφ' ἀνάγκην)». Ma il dossografo così presenta questo pensiero: «Leucippo <sostenne> che tutto <si produce> secondo necessità (κατ' ἀνάγκην), e che la stessa sussiste come fato (τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν εἰμαρμὴν)» (Aezio I,25,4 [*Dox.* 321]).

2.2. La portata cosmica dell'ἀνάγκη e della μοῖρα

Se nei Presocratici non vi è traccia di una nozione 'specifica' del fato, in essi è però ampiamente presente quella di una necessità universale, di portata cosmica ma non anche determinatamente antropologica, e a essa si connette 'analogicamente' l'idea di destino. Esso si configura come una tale necessità, e ha perciò le fattezze sbiadite della corrispondente nozione in senso forte. Se ne trova testimonianza già in quelle che forse sono le parole più antiche del pensiero occidentale, ossia nel fr. 1 di Anassimandro, dove si dice che «dove per gli essenti è generazione, per questi si produce anche distruzione secondo necessità (κατὰ τὸ χρεών)»

(Simplicio, *Phys.* 24,13). Quest'ultima, com'è espresso nel prosieguo del frammento, è il fio (δίκη) che, secondo l'ordine del tempo, ogni cosa che viene all'essere deve pagare distruggendosi a sua volta, dal momento che la sua nascita coincide con la morte di un'altra cosa, e questo è avvertito come un'ingiustizia (ἀδικία). Il «destino» è propriamente questa necessità, ossia questa legge cosmica universale, che vincola ogni cosa che si origina alla distruzione. In questo senso lo stesso λόγος eracliteo, in quanto legge cosmica del divenire di ogni cosa, è «destino».

Ma il termine che più d'ogni altro esprime questa concezione «destinale» dell'esistente nella sua totalità è ἀνάγκη. Il rapporto che la connette all'idea ancora omerica del legare è avvertibile nel nesso con ἄγκειν, strangolare. Ma il «legame» posto in essere da ἀνάγκη riguarda, per i Presocratici, unicamente il cosmo, e pertanto la nozione stessa della necessità si delinea in una valenza che nulla ha a che fare con il laccio destinale di Omero. Tra le molte testimonianze che si potrebbero portare a riguardo (in aggiunta a quelle che abbiamo precedentemente considerato) qui basterà ricordare che per gli Orfici ἀνάγκη si affianca a *Cronos*, il tempo, che per i Greci è un circolo, e specificamente il movimento del cerchio intorno alla terra e che gli Orfici, in particolare, rappresentavano come un serpente avvolto intorno a *Gaia* (fr. 166 Kern). Parallelamente, per i Pitagorici ἀνάγκη «giace intorno all'universo (περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ)» (Aezio I,25,2). Peraltro, lungo questa stessa direzione, i *Theologoumena arithmeticae* 60 (p. 81,19 ss. De Falco), attribuiti a Giamblico, attestano che «i teologi rappresentano Ἀνάγκη come il margine estremo dell'universo». Parmenide nel fr. 8 afferma che l'essere non conosce né inizio né fine, ma è tenuto «immobile nei limiti di possenti legami (ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν)» (v. 26) e più oltre la dea rivela che esso è sempre «identico nell'identico stato», «in se stesso», «li immobile», perché «la dominatrice Ἀνάγκη lo tiene nei vincoli del limite che tutt'intorno lo cinge (κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη πείρατος ἐν δεδμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει)» (vv. 30-31). Nel fr. 10 ancora Ἀνάγκη, guidando (ἄγουσα) il cielo, «lo costrinse a osservare i limiti degli astri (ἐπέδθησεν πείρατ' ἔχειν ἄστρον)». I seguaci della teoria di Democrito (come testimonia Sesto Empirico, IX,113 = DK 68A83), in linea col maestro, identificano la necessità con il vortice (δίνη) degli atomi nella generazione e nella distruzione dei mondi, e parlano indifferentemente di movimento

(κίνησις) che si produce «secondo necessità (κατ' ἀνάγκην)» o di movimento «derivante dal vortice (ὑπὸ δίνης)».

Anche la μοῖρα in Parmenide assolve a quella stessa funzione del vincolare l'essere in precisi e non oltrepassabili limiti che abbiamo testé riscontrato come propria dell'ἀνάγκη, e pure a proposito di questa figura va osservato che la sua capacità «destinale» non si estende al di là del cosmo, senza riguardare determinatamente il soggetto umano. Come già l'ἀνάγκη, infatti, così anche la μοῖρα «costringe [l'esistente] a essere tutt'intero e immobile (τό γε ἐπέδησεν οὔλον ἀκίνητον τ' ἔμμεναι)» (DK 28B8, vv. 37-38). Il carattere cosmologico della μοῖρα si attesta poi, in Anassagora, con tanta decisione da far perdere al termine qualsiasi connotazione anche lontanamente connessa con l'idea di una parte assegnata da una potenza superiore, per assumere invece la semplice valenza di «parte». Così nel fr. 11 si legge che «in ogni cosa vi è parte (μοῖρα) di ogni cosa» e nel fr. 12 che «tutte (le altre) cose hanno parte (μοῖραν μετέχει) a tutto, mentre la Mente è alcunché di illimitato e di autocrate». Ma, forse, la testimonianza più decisiva in ordine all'attestazione di questo carattere è offerta da Eraclito. Per Omero, abbiamo visto, le *Parche* o *Moire* sono divinità che tessono il destino, «agenti esse stesse del filo», secondo la felice espressione di Onians. Ebbene, nel fr. 105 (= Schol. Hom. Hom. At., *Ad Il. XVIII*) l'Efesio afferma che, quando Omero scrive che «nessuno degli uomini, dico, è sfuggito al destino (μοῖραν πεφνγμένον)», egli parla come «astrologo» (ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὀμηρον), manifestando nella maniera più esplicita di ricondurre la μοῖρα agli astri, dunque al cosmo, e soltanto in questa valenza, semmai, di riconoscerne capacità destinale.

Per la verità, la sfera sia dell'ἀνάγκη che della μοῖρα si estende pure al soggetto umano in Empedocle. La prima, infatti, configurandosi anche come «antico ed eterno decreto degli dèi», sentenzia che, «se qualcuno criminosamente contamina le sue mani con un delitto, o se qualcuno per la contesa abbia peccato giurando un falso giuramento, i demoni che hanno avuto in sorte una vita longeva, tre volte diecimila stagioni lontano dai beati vadano errando, nascendo sotto ogni forma di creatura mortale nel corso del tempo, mutando i penosi sentieri della vita» (DK 31B115). Quanto alla seconda, Plutarco (*De tranq. an.* 15, p. 474B), nell'introdurre il fr. 122, testimonia che, «come dice Empedocle, ciascuno di noi, nascendo, è preso e guidato da due moire

e demoni». Ma, al di là dell'afflato religioso che anima i due pensieri, va osservato che né a proposito dell'ἀνάγκη, né riguardo all'azione delle *Moire* e dei démoni si può parlare di «destino». Giacché non è affatto un «destino» la sentenza che dichiara la pena per il colpevole, ancorché si tratti di una pena che si estende oltre i limiti della vita presente e investa, nel ciclo delle reincarnazioni, una dimensione al tempo stesso religiosa e cosmica. Né è propriamente qualificabile come «destino» il fatto che le *Moire* e i démoni prendano l'uomo fin dalla nascita e lo guidino nel corso della vita, giacché ciò non implica che suo agire sia determinato da questi. Il «guidare» (κατέρχονται), in particolare, non coincide col determinare, e il «prendere» (παραλαμβάνουσι) sembra una metafora per significare «aver cura».

Anche per Eraclito – che attraverso un felice accostamento di due termini, entrambi costruiti sulla radice μερ/μορ indicante «partizione», pone il destino (μόρος) in rapporto con l'ottenimento della parte che tocca come ricompensa (μοῖρα) – il destino e la μοῖρα sembrano concernere pure il soggetto umano. Così nel fr. 25, dove si legge che «maggiori destini (μόροι) ottengono maggiori ricompense (μοίρας)». Ma se tale può essere il senso di questo frammento di difficilissima interpretazione, allora non è da escludere che l'Efesio abbia inteso dire che colui che è stato maggiormente dotato (ha avuto cioè un destino maggiore) ed è stato fornito di quella φρόνησις (cfr. φρονέοσι di 22B17) che consente di essere ξύνετοι del λόγος (cfr. 22B1), costui ha ottenuto una «parte» (μοῖρα) maggiore. E con ciò l'effetto «destinale» del λόγος nei riguardi dell'uomo, nella fattispecie del sapiente, non va al di là di un mero rilievo che sottolinei le maggiori doti naturali.

Non stupisce perciò che nel quadro di una siffatta concezione essenzialmente cosmica del destino, la libertà del soggetto umano non possa essere compromessa e, di conseguenza, non sia stata avvertita come problema. Di fatto, molte testimonianze attestano che quegli stessi pensatori che proclamarono che il cosmo è governato da ἀνάγκη, non mancarono di dare ampie prove di credere che l'uomo ha la capacità di autodecidersi. Almeno a tre livelli.

2.3. Il livello politico della libertà

Innanzitutto sul piano della decisione e dell'azione politica, come dimostra la stessa circostanza che gran parte di quei filosofi

ebbe responsabilità nel governo della propria *polis*, o adempì all'esecuzione di importanti compiti pubblici, quello di dare leggi *in primis*, o ricoperse cariche di alta responsabilità per la vita sociale. Ma lo testimoniano soprattutto quei frammenti nei quali è espresso un incitamento a rispettare la legge e ad agire nell'interesse della patria. Su questo terreno è significativo che s'incontrino persino due figure, come Eraclito e Democrito, i cui convincimenti e i cui atteggiamenti di fronte alla comunità sono diametralmente opposti: sdegnoso, il primo, del commercio con gli uomini e incline a starne in disparte, in una vita solitaria, sostenitore, inoltre, di una concezione decisamente aristocratica e persino sacrale del sapiente;¹⁶ avvezzo, il secondo, ai rapporti umani e certamente desideroso di essi, come si evince dai molti viaggi che condusse nelle sua lunga vita al fine di arricchire il proprio patrimonio di conoscenze (e per questo dilapidando quello dei beni lasciategli dal padre), sostenitore nel campo della riflessione politica di una concezione marcatamente democratica. Eppure l'uno e l'altro concordano sui temi anzidetti.

L'Efesio afferma perentoriamente che «è necessario che il popolo combatta in difesa della legge come in difesa delle mura» (Diogene Laerzio IX,2 = DK 22B44), quella legge che può ben essere «anche l'ubbidire alla volontà di uno solo» (Clemente Alessandrino, *Strom.* 116 = DK 22B33). Il fondamento di questa necessità morale sembra doversi rintracciare nella convinzione, espressa nel fr. 114 (= Stobeo, *Flor.* III,1,179), secondo cui «tutte le leggi umane traggono alimento dall'unica legge divina», cioè dal λόγος. In quanto tale, poiché il λόγος è dimensione comune (cfr. Sesto Empirico, *Adv. math.* VII,133 = DK 22B2: «essendo questo λόγος comune [τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ]»), anche la legge esprime ciò che è comune nella città, che per questo deve basarsi su di essa, come recita il medesimo fr. 104. Ma, in ogni caso, la prescrizione («è necessario [χρή]») di combattere in difesa della legge e delle mura della πόλις implica e suppone la possibilità di una decisione da parte del cittadino, e con essa la libertà del suo «volersi» adeguare a ciò che enunciano il λόγος e la sapienza di esso.

¹⁶ Lo attestano esemplarmente il fr. 49: «L'uno è per me diecimila, se è il migliore» e il fr. 104: «qual è, infatti, la loro mente [*scil.* la mente della massa degli uomini] e la loro intelligenza? ... Danno retta alla folla come maestra, senza sapere che 'i molti non valgono nulla e soltanto i pochi sono buoni' [la sentenza è di Biante]».

Democrito, per parte sua, ravvisando il fondamento della legge civile non già nel suo radicarsi in una legge cosmica universale, dal carattere per ciò stesso divino, bensì nella tutela del comune interesse dei cittadini, messo a repentaglio dal φθόνος, ne afferma la necessità sul presupposto che soltanto l'obbligazione e la coercizione, che essa inevitabilmente esprime, garantiscono la salvaguardia della libertà di chi al νόμος è soggetto. «Le leggi – egli afferma pertanto nel fr. 245 (= Stobeo III,38,53) – non impedirebbero ai singoli uomini di vivere a loro arbitrio se l'uomo non tentasse di danneggiare l'altro. L'invidia (φθόνος) è, infatti, principio della sollevazione (στάσεως)».

Ma se la legge è a favore della libertà, e per questo va rispettata, la sola forma di governo politico che ne assicuri il rispetto e la possibilità d'esercizio è il regime democratico. Dal fr. 251 (= Stobeo IV,1,42: «la povertà sotto un governo democratico è tanto preferibile al cosiddetto benessere che offrono i governi tirannici, quanto è da preferirsi la libertà alla schiavitù») si evince che l'adesione dell'Abderita a questa forma di governo si fonda sulla convinzione che esso soltanto tutela la libertà, e sulla perentoria affermazione della necessità morale di quest'ultima, che è da preferirsi anche al benessere. Il frammento, anzi, istituisce un'analogia tra governo democratico e governo tirannico, da un lato, libertà e servitù, da un altro, benessere e povertà, da un altro ancora, e, dichiarando la convenienza etica di preferire i primi termini dei tre rapporti, ossia la democrazia, la libertà e la povertà alla tirannide, alla servitù e al benessere, manifesta con ciò stesso di dare sia una fondazione etica della democrazia medesima, così come della condanna della servitù, sia – soprattutto – di concepire la libertà come valore sul quale commisurare la scelta del tipo di vita e delle sue condizioni. È la migliore dimostrazione di come un pensiero che afferma l'ἀνάγκη quale legge «del cosmo», non soltanto non comprometta la libertà umana, ma, ben all'opposto, si concili strutturalmente con questa dimensione e, in un certo senso, persino la implichi.

E questa conclusione trova un'ulteriore conferma nel fatto che Democrito ritenne che la libertà rappresenta la condizione originaria dell'uomo, come risulta dalla sua *Storia del genere umano*, quale è tramandata da Diodoro nel fr. 5 dei *Physicalische Schriften*. Vi appare che l'uomo allo stato originario è libero, ma indigente, e il bisogno fu la molla che lo spinse a progredire nel

miglioramento della sue condizioni di vita. Ora, in questa *Storia del genere umano* non è possibile trovare alcun riferimento né alcuna allusione a uno stato di schiavitù originaria. Il che conferma che per l'Abderita la libertà è qualità e proprietà primigenia del soggetto umano.

2.4. Il livello etico della libertà

Un secondo livello su cui s'attesta la libertà nel quadro di questa concezione dell'*ἀνάρκη* e del destino è, dunque, il livello etico. Ancora una volta è opportuno addurre a testimonianza i pensieri di Eraclito e di Democrito, che sono perentori a questo riguardo. I frammenti di carattere morale dell'Abderita sono così numerosi che in questa sede non è possibile analizzarli singolarmente. Ai fini del nostro discorso basta rilevare come al fondo di essi – che si estendono da considerazioni sulla rilevanza dei beni dell'anima e della virtù rispetto ai beni del corpo e ai beni esteriori, secondo la distinzione dei beni ricorrente nel pensiero greco e richiamata anche da Aristotele, in ordine al conseguimento della felicità (DK 68B37, 40, 105, 170, 171), a riflessioni sulla necessità per l'uomo di dominare le passioni, la cui vittoria è segno di autentico coraggio (DK 68B214), all'esaltazione del bene e, soprattutto, della volontà di esso (DK 68B62), all'invito ad astenersi dal male non per la vergogna che se ne prova dinanzi agli altri, ma per quella che si deve provare dinanzi a se stessi (DK 68B41, 24, 264), ad usare con discernimento, ma in modo liberale il denaro (DK 68B282), a «essere veraci, non loquaci» (DK 68B44; cfr. anche DK 68B82, 65, 150, 225), con il conseguente apprezzamento della «franchezza del linguaggio», che «è compagna di libertà» (DK 68B226), al riconoscimento del valore persuasivo del ragionamento, più efficace di quello dell'oro (DK 68B51), alla valorizzazione dell'intelligenza (*συνείδεισις*) nel dirigere la vita e alla condanna di invocare la fortuna come scusa della mancanza di volontà (DK 68B119) – riposi il riconoscimento non soltanto implicito, ma in alcuni casi ben esplicitato, comunque sempre evidente, che l'uomo è in possesso della capacità e della possibilità di autodeterminarsi rispetto al bene e al male. Certo, si deve riconoscere, com'è stato fatto opportunamente rilevare,¹⁷

¹⁷ V. GUAZZONI FOÀ, *La libertà nel mondo greco*, p. 67.

che la libertà così com'è concepita da Democrito non oltrepassa il livello psicologico e non raggiunge il piano profondo dell'interiorità. Ma questo è inevitabile se si tiene conto, da un lato, della natura materiale dell'anima e, di conseguenza, dal carattere essenzialmente fisico delle facoltà mentali e morali che vi fanno capo: ancorché si tratti di aggregazioni di atomi più sottili e levigati, di forma sferica e perciò più mobili, la sostanza di tali facoltà è la materia, differente da quella di cui è costituito il corpo soltanto per quantità (di questa natura essendo le differenze tra gli atomi stessi), non per un salto qualitativo. Dall'altro e, forse, con un peso che nel caso di specie appare ancor più decisivo, perché Democrito non ha intrapreso un'analisi dei meccanismi psichici che intervengono nella costituzione dell'atto morale. Né può ragionevolmente pensarsi che la strutturale relazione fatta espressamente valere dall'Abderita tra le azioni dell'uomo e le sue forze fisiche (DK 68B3, 191) supplisca l'assenza di quest'analisi. E così, sia che si riporti la libertà alla συνείδεισις,¹⁸ la coscienza, sia che la si connetta alla φρόνησις,¹⁹ o all'ἀσφάλεια,²⁰ o al λόγος,²¹ essa rimane in ogni caso prigioniera di un impianto istitutivo e fondante che ne mette in luce le carenze. Ma tutto ciò in un certo senso fuoriesce dall'interesse del presente discorso, cui preme invece mettere in luce l'effettiva conciliazione anche sul piano etico della libertà umana col carattere cosmico dell'ἀνάγκη.

Una tale conciliazione si attesta anche in Eraclito. In effetti, anche nei suoi frammenti si ritrovano, formulate nei termini di autentiche massime, com'è proprio di questo pensatore, esplicite affermazioni sia di condanna di comportamenti e concezioni etiche inadeguati (prima tra tutti la condanna dei piaceri fisici e della supposta coincidenza della felicità con essi,²² indi della ricchezza,

¹⁸ Cfr. V. GUAZZONI FOÀ, *Per la sistematicità interna dell'etica democritea*, in «Giornale di Metafisica», 1 (1970), pp. 532 ss.

¹⁹ Cfr. I. LANA, *L'etica di Democrito*, in «Rivista di Filosofia», 42 (1951), p. 20; F. MEDSIANO, *La morale materialista di Democrito di Abdera*, Firenze 1950, p. 76.

²⁰ Cfr. H. LANGERBECK, *Studien zu Demokrit's Ethik*, Berlin 1935, p. 123.

²¹ Cfr. R. MONDOLFO, *Intorno alla gnoseologia di Democrito*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 7 (1952), p. 12.

²² Cfr. ALBERTO MAGNO, *De veget.* VI,401 = DK 22B4: «se la felicità s'identifica con i piaceri del corpo, diremo felici i buoi, quando trovano cicerchie da mangiare»; ARISTOTELE, *Eth. Nic.* X,5,1176a7 ss.: «altro è il piacere del cavallo, altro quello del cane, altro quello dell'uomo; come dice Eraclito, gli asini sceglierebbero piuttosto lo strame che l'oro; per gli asini, infatti, esso è un cibo più piacevole dell'oro». Alla condanna del piacere fisico si affiancano altre riflessioni che mettono in guardia contro il desiderio: «è difficile combattere

fatta assurgere a bene supremo),²³ sia di esaltazione della bellezza morale e dell'aspirazione alla gloria, di contro al carattere bassamente animalesco di chi rivolge il suo interesse soltanto a saziarsi,²⁴ sia di invito a «spegnere la superbia, ancor più dell'incendio» (Diogene Laerzio IX,2 = DK 22B43). Si tratta di riflessioni che, implicando prescrizioni e valutazioni etiche, implicano l'autodisciplina e la libertà.

2.5. Il livello pragmatico della libertà

Infine la libertà si afferma come atteggiamento complessivo al quale è connesso un nuovo modo di porsi di fronte alla realtà, quella naturale e cosmica innanzitutto. Proprio a un tale senso di libertà, unitamente alla libertà politica che nelle colonie dell'Asia minore e dell'Italia meridionale vigeva più che nelle *poleis* greche del VII e del VI secolo a. C., nonché alla formazione dei governi democratici, Zeller e gli storici della filosofia antica che si sono rifatti al suo autorevole giudizio hanno legato la nascita stessa del pensiero filosofico.²⁵

Qui interessa sottolineare il nesso che intercorre tra un tale sentimento, che coincise in essenza con un bisogno insopprimibile di emanciparsi da un'autorità «scientifica» che abbia anche valore morale e per questo sia indiscutibile – quell'autorità che innanzitutto rivestivano i poemi omerici –, con l'impegno a ricercare da sé la verità.

La consapevolezza che sorregge quest'impegno è ben testimoniata dalle parole di Senofane, secondo cui «non che fin da principio gli dèi abbiano rivelato tutte le cose ai mortali, ma col tempo essi, cercando, ritrovano il meglio» (Stobeo, *Ecl.* I,8,2; *Flor.* III,29,41 = DK 21B18).

contro il desiderio: ciò che vuole lo compera con l'anima» (PLUTARCO, *Coriol.* 22 = DK 22B85); «che si avveri tutto quanto desiderano non è certo meglio per gli uomini» (STOBEO, *Flor.* III,1,176 = DK 22B110).

²³ Cfr. TEOFRASTO, *De vertig.* 9 = DK 22B125: «che la ricchezza possa non abbandonarvi mai, o Efesi, affinché possiate dar prova di quale infelice condizione è la vostra».

²⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* V,105 = DK 22B20: «rispetto a tutte le alte cose una sola preferiscono i migliori: la gloria eterna rispetto alle cose caduche; i più, invece, pensano soltanto a saziarsi, come le bestie»; cfr. DK 22B39.

²⁵ Cfr. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I/1, Firenze 1932, p. 175.

Ora, nella misura in cui gli dèi omerici, Zeus *in primis*, sono i tessitori del filo del destino e coloro che lo avvolgono come cappio intorno all'uomo, la sentenza di Senofane che invita a considerare la verità non un dono iniziale degli dèi, ma la conquista faticosa e progressiva di una ricerca, coincide con l'affermazione di un nesso strutturale tra l'acquisizione della verità stessa e la liberazione dalla credenza del fato.²⁶ Anche sotto questo profilo risulta, dunque, che la ricerca dell'ἀνάγκη che regola gli eventi del cosmo non soltanto non esclude la libertà, ma addirittura la implica, quale imprescindibile presupposto dell'investigazione che in essa riconosce la legge del tutto.

3. La εἰμαρμένη e la libertà

Vi è però una concezione del fato secondo la quale l'ineluttabilità dell'accadere non riguarda soltanto gli eventi del cosmo, ma, oltre a essi, anzi, «in unione con essi», anche gli eventi umani. Si tratta, notoriamente, della concezione del fato professata dagli Stoici antichi, resa meno drastica e in un certo senso mitigata nelle fasi successive di questa corrente di pensiero. Con essa, come molte autorevoli voci hanno rilevato (così già Plutarco, *De Stoic. Rep.* 34), la libertà risulta compromessa alla radice e le ragioni addotte dai rappresentanti di quella scuola, Crisippo *in primis*, per giustificarne l'esistenza rivelano un'intrinseca debolezza di base, derivante dalla strutturale inconciliabilità dei due termini. È pertanto necessario esaminare per quali motivi si verifica questo insanabile conflitto.

3.1. Il fato, la provvidenza e l'univocità del λόγος

Innanzitutto va osservato che il fatto stesso che gli Stoici abbiano addotto ragioni per provare l'esistenza della libertà²⁷ è

²⁶ In quest'ottica, inoltre, e per l'aspetto per cui una tale credenza, legata com'è agli dèi omerici, si riveste di un significato anche mitico, è condivisibile l'affermazione di J.P. VERNANT (*Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1965, trad. it. di M. ROMANO e B. BRAVO, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1978, p. 395) secondo la quale «la nascita della filosofia appare ... solidale di due grandi trasformazioni mentali: di un pensiero positivo che esclude ogni forma di soprannaturale e rifiuta l'assimilazione implicita, stabilita dal mito, tra fenomeni fisici e agenti divini».

²⁷ È opportuno far presente che ciò che, in base alla dottrina del fato, gli Stoici antichi espressamente negarono non fu certo la libertà, ma una dimensione che per molti

sintomatico, per un verso, delle difficoltà teoriche che essi medesimi dovettero avvertire a riguardo: messe, sì, in evidenza e rese particolarmente acute dall'incalzare della critica scettica, come la storiografia ha mostrato,²⁸ ma certamente non riconducibili esclusivamente a questa; per un altro, è sintomatico dell'esigenza insopprimibile che Zenone, Cleante e Crisippo dovettero sentire di tale dimensione, essi che della libertà interiore del sapiente fecero uno dei punti di forza della loro dottrina. Può essere interessante notarlo perché ciò testimonia come la libertà, il cui bisogno si afferma anche là dove essa risulti o possa risultare stridente con l'impianto teorico del sistema, corrisponda a una condizione naturale, ossia originaria e per questo ineludibile dell'uomo. La dottrina dell'uguaglianza di tutti gli uomini che percorre la storia dello stoicismo in ogni sua fase e che per la conseguente cancellazione della differenza tra servi e padroni fu ben presente a Hegel, non può non avere rapporto con questo sentimento della libertà come dimensione costitutiva dell'uomo stesso. Si tratta allora di scorgere quali aspetti strutturali del sistema stoico soffochino, per così dire, sul piano teoretico ma non anche su quello storico, la possibilità della libertà.

Pare di dover scorgere quest'istanza nella proclamata *identità* della ragione, la quale con *pari scansioni* governa il mondo e determina l'agire dell'uomo. Ché, soltanto questo modo d'intendere il λόγος implica che la legge del determinismo cosmico sia e venga avvertita anche come legge del determinismo umano. In effetti, in quanto coincide con il *pneuma* (ὁ λογος τοῦ θεοῦ ... οὐδὲν ἄλλο ἢ πνεῦμα σωματικόν [SVF II,1051]), la sostanza di tutte le cose, la ragione o λόγος è struttura o legge interna del loro accadere (λόγος ἡγούμενος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ [SVF I,531]): legge che, nulla essendo accessorio o casuale al λόγος, si risolve nella necessità sia del loro prodursi (οὐδὲν ἔστι ἄλλως γενέσθαι ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ τὸν ἐκείνης λόγον [SVF II,937]) che della loro reciproca connessione (συμπλοκὴ αἰτιῶν τεταγμένη [SVF II,976]); ma in quanto il medesimo λόγος non soltanto è comune anche all'uomo e, anzi, ne costituisce la natura propria, ma in lui

aspetti ne rappresenta l'opposto, ossia il caso, anche se sul piano logico Crisippo non negò la nozione di possibile, che definì come «tutto ciò che di per sé può avvenire, anche se non avverrà» (SVF II,202).

²⁸ Già con H. VON ARNIM (cfr. SVF, *Praefatio*, pp. X-XI) e M. POHLENZ (cfr. *Plutarchs Schriften gegen die Stoiker*, in «Hermes», 74 [1939], pp.1-33).

opera con le stesse modalità con cui opera nell'universo, la necessità razionale degli eventi del mondo è la stessa necessità che agisce anche nell'uomo (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ μέχρι ἀνθρώπων μεταβαίνων [SVF II,1051]).

Quella nozione del destino che avevamo indicato come antropologica, distinta da una concezione solamente o – comunque – essenzialmente cosmologica di esso, sembra trovare nell'unicità non del λόγος, ma delle sue modalità di attuarsi – in un'espressione, nell'*univocità* del λόγος medesimo – il suo radicamento e la sua base teorica. E poiché a essa consegue la cancellazione della libertà, che strida ed è incompatibile con il destino così concepito, *l'univocità della ragione è l'istanza che rende impossibile l'autodeterminarsi del soggetto umano*. Si osservi, infatti, che la semplice unità del λόγος non comporta l'assenza di una sua articolazione interna, tale da diversificare le procedure e i modi del suo applicarsi, a misura della diverse modalità ontologiche degli enti, che debbono riconoscersi anche nell'ipotesi che essi siano costituiti della medesima sostanza (è l'ipotesi che sta alla base dell'intuizione milesia della *physis* come alveo dal quale tutto proviene e nel quale tutto ritorna al tempo della sua distruzione). Se proprio del λόγος è l'istituire connessioni causali e nessi d'implicazione, una tale unità del λόγος ma non anche dei suoi modi di operare consente pur sempre il darsi di una pluralità di tipi di causa e, di conseguenza, la possibilità di diverse forme di necessità. La libertà come riconoscimento di un certo tipo di determinazione, ed esattamente come riconoscimento dell'autodeterminarsi del soggetto, distinta dalla determinazione degli eventi del cosmo, non è che un'espressione della differenza concernente i tipi di necessità, conseguente a sua volta alla differenza tra i modi dell'operare della ragione. Ma laddove questa differenza non si dia, anche la necessità è di un solo genere, e con ciò lo spazio della libertà viene cancellato alla radice. Proprio quanto si verifica nell'idea stoica del destino.

Tale cancellazione non sembra dunque dovuta alla semplice concezione immanentistica e monistica del λόγος, o, il che è lo stesso, all'immanentismo e al monismo secondo i quali la realtà fu pensata dagli Stoici come unica sostanza o *physis*, governata da una ragione interna a essa, anzi con essa coincidente, ma a un monismo che si rivela più radicale e che riguarda l'identità delle strategie della ragione, ossia la sua inarticolazione o indifferenziazione sul piano procedurale. Si tratta in effetti di una concezione

univoca del λόγος che, a ben vedere, non consegue all'immanentismo e al monismo quali si sono delineati, ma che vi si aggiunge soltanto, ancorché si debba riconoscere che s'adatta meglio e in modo più coerente a una concezione della realtà come originariamente non scandita in una pluralità di sensi.

Tale il presupposto dottrinale che si sottende alla nozione stoica del destino e che si ritrova al fondo di tutte le formulazioni che quei filosofi ne proposero: come «movimento eterno, continuo e ordinato» (SVF II,913), come «serie inviolabile delle cause», «ordine naturale di tutte le cose che eternamente conseguono le une alle altre e s'intrecciano» (SVF II,916), come «λόγος secondo il quale le cose che sono avvenute, sono avvenute, quelle che avvengono, avvengono e quelle che avverranno, avverranno» (SVF II,918), come identico allo stesso Zeus (SVF I,102; II,928, 937).

Né sposta i termini della questione il fatto che gli Stoici abbiano identificato il destino (εἰμαρμήνη) con la provvidenza (πρόνοια), in base alla convinzione che quell'ordine ineluttabile e razionale ha per fine la conservazione del tutto. Un aspetto, questo della provvidenzialità del destino, che mette in luce soltanto il carattere finalistico del necessario accadere di ogni cosa, per cui nulla di ciò che necessariamente accade, in quanto accade secondo ragione, è senza scopo, non una differente fondazione del concetto. Ché, anzi, il medesimo criterio secondo cui nelle vicende umane opera l'identica necessità degli accadimenti del mondo, porta altresì a interpretare la finalità di quelle in strutturale unità con la finalità di questi.

S'inscrive in questa linea di considerazioni la cancellazione che gli Stoici operarono anche del male, sia a livello cosmico e universale che a livello antropologico. Se la necessaria concatenazione degli eventi è finalizzata al bene e alla bellezza del cosmo, nessun evento naturale può essere cattivo. Così anche le fiere, le catastrofi e i terremoti hanno una loro funzione nella vita dell'universo, che concorrono a regolare e a mantenere in un ordine stabilito; donde la loro costitutiva bontà. Essi, al contrario, possono sembrare un male solo nella miopia di uno sguardo insipiente che distacca l'evento dalla sua connessione col tutto e lo considera isolatamente, in se stesso: dunque, il male è soltanto il risultato di una prospettiva inadeguata dalla quale si considera l'accadimento. Parallelamente, sul piano umano, eventi quali le guerre o le malattie o le pestilenze concorrono a regolare la crescita indiscriminata degli

individui e per questo sono un bene; le prime, inoltre, rivestono una funzione anche estetica, per la maestosità dello spettacolo degli eserciti in armi. Crisippo affermò che gli stessi animali feroci sono utili a esercitare l'uomo nella forza e, secondo la testimonianza di Plutarco, giunse persino a dire che le cimici gli sono utili perché lo destano dal sonno (*De Stoic. Rep.* 21). Anche per l'uomo, quindi, non meno che per l'intero universo, il male non esiste (non quello fisico, giacché la sofferenza dell'individuo ha un senso nell'equilibrio dell'intero, e non quello morale, che corrisponde a uno sguardo limitato sugli eventi), ma tutto ciò che capita, con l'ineluttabilità con cui capita, è un bene. Si tratta soltanto di saperlo scorgere, di comprendere cioè che il soggetto umano, poiché è parte del tutto, ha nel bene di questo il suo proprio, autentico bene, anche se gli eventi che lo colpiscono possano soggettivamente sembrargli dannosi. Ma, ancora una volta, si tratta di una visione parziale e inesperta, che non sa assurgere al livello della totalità e della ragione universale.

3.2. La giustificazione intellettualistica della libertà

La giustificazione della libertà percorre la stessa via e perviene al medesimo esito intellettualistico, secondo il quale «soltanto il sapiente ... è libero», mentre «lo stolto ... è servo per la sua stessa disposizione servile» (SVF III,593). In effetti – così ragiona Crisippo – nel prodursi degli eventi intervengono sia certe cause ausiliarie ed esterne, sia le cause principali e perfette; soltanto queste seconde, che coincidono in essenza con la natura propria della cosa, sono in grado di determinarne l'accadere, mentre le prime, che sono esterne a essa, hanno soltanto funzione occasionale. Poiché dunque ciò che accade si verifica in virtù di una causa che coincide con la sua natura, il suo prodursi è sì determinato, ma non dall'esterno, bensì dalla natura della cosa stessa che accade. L'esempio del cilindro chiarisce l'istanza: esso non rotola perché qualcuno gli ha impresso una spinta (questa è soltanto l'occasione), ma perché ha natura tale da rotolare (ecco la causa perfetta). Ora, l'uomo ha la possibilità di dare o no l'assenso all'evento, e in questa possibilità risiede la sua libertà: giacché «l'immagine che si presenta imprimerà sì e segnerà, per così dire, la sua forma nella nostra anima, ma l'assenso è in nostro potere ed esso, come si è detto per il cilindro, una volta prodotto da un impulso esterno,

si muoverà per il resto per effetto della sua forza e della sua natura». È dunque fatale che l'evento si produca e che si rappresenti nell'anima, ma è libero l'assentirvi, riconoscere cioè che esso non poteva essere se non così come è. «Basta comprendere quale sia la distinzione e la differenza tra le cause» (SVF II,974). Come dunque il male è ignoranza dell'autentico significato dell'evento, ossia del suo posto nella concatenazione delle cause, così, per converso, la libertà è assenso dato all'evento, ossia consapevolezza che sua causa è lo stesso λόγος che con uguale modalità ha determinato il soggetto in un dato modo. Per questo, come il male non può toccare il sapiente, così, in una perfetta corrispondenza, egli non subisce alcuna costrizione dagli eventi, ma è libero di fronte a essi (cfr. SVF III,567, 570, 575, 593).

La libertà tocca perciò una dimensione profonda e interiore in quanto corrisponde all'interiorizzazione dell'evento operata in virtù dell'assenso.²⁹ Il ricorso a esso non risolve, di fatto, il problema della libertà, nella misura in cui lo stesso assenso non può non essere dato quando la rappresentazione si fissa nell'anima con caratteristiche tali da imporne l'accettazione. Inoltre, non dipende certo dal soggetto l'essere determinato in modo da dover assentire, come non dipende certo dal cilindro l'avere una natura tale da rotolare quando subisce una spinta. In questi termini la libertà è soppressa e come fagocitata dalla necessità destinale. E lo è proprio in quanto si costituisce come interiorizzazione di tale necessità, come consapevolezza, cioè, dell'identità della causa che produce l'evento e la sua accettazione da parte del soggetto. Esattamente quel riconoscimento che è assente dalla concezione presocratica del destino, la quale proprio per questo raggiunge soltanto un livello psicologico, ma non intimo e profondo della libertà. L'istituirsi di questa in tale dimensione si fonda, dunque, sull'alterità del soggetto umano rispetto alla necessità che determina gli eventi del cosmo, ossia sulla sottrazione di quello all'ineluttabilità di questi. Il livello soltanto psicologico cui s'arresta la libertà, non si rivela, pertanto, come un difetto, ma come la condizione stessa che ne permette l'affermazione; ed è inevitabile che esso non tocchi il

²⁹ Di «libertà interiore» parla espressamente, a proposito degli Stoici, M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959; trad. it. di O. DE GREGORIO, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, a cura di V.E. ALFIERI, I, Firenze 1967, p. 243.

profondo della condizione umana, giacché coincide con il momento di separazione di quest'ultima dalla necessità del tutto. Al contrario, la fondazione che gli Stoici antichi diedero della libertà, risolvendosi nel riconoscimento dell'identità della causa del tutto con la causa che determina gli eventi del soggetto umano e del suo assentire, colloca certamente la libertà a un livello profondo, ma con questo la sopprime.

Ora, se tale soppressione si verifica nel momento stesso dell'assenso, in quanto momento dell'interiorizzazione della necessità destinale del tutto, allora bisogna riconoscere che essa è prodotta dall'assunzione di quell'univocità del λόγος sulla quale l'assenso si fonda. Per sua stessa natura: per il fatto, cioè, di essere consapevolezza che la necessità con cui il λόγος determina gli eventi è identica a quella con la quale esso ne determina la rappresentazione nell'anima dell'uomo. La necessità è un nesso di implicazione causale. Il λόγος stoico impiega lo stesso nesso per determinare il cosmo e l'uomo. In tal modo è univoco. L'univocità del λόγος è così il fondamento dell'assenso, e con ciò anche il fondamento sia dell'affermazione della libertà che della sua soppressione.

III. LA PLURALITÀ DEI MODELLI DI RAGIONE E LA LIBERTÀ

Va da sé, pertanto, che là dove la ragione non soltanto opera con diverse strategie e pone in atto differenti tipi di nessi causali, ma non è neppure assoggettabile a un medesimo modello, né è unitaria se non in senso analogico, qui sono poste le condizioni per poter affermare tanto la necessità quanto la libertà: senza contraddizione e senza sopprimere nessuna delle due dimensioni, perché esse concernono sfere differenti dell'essere, pensato come originariamente molteplice e articolato in una irriducibile pluralità di generi, in conformità dei quali anche la ragione si staglia secondo modalità diverse. È esattamente ciò che, nel contesto del pensiero greco, si verifica nei termini più nitidi e rigorosi in Aristotele.³⁰

³⁰ Sulla molteplicità dei modelli di ragione operanti nello Stagirita ha insistito la storiografia aristotelica più acuta di quest'ultimo secolo. Qui basti citare, uno tra tutti, E. BERTI e, tra i suoi numerosi contributi in proposito, il volume intitolato, per l'appunto, *Le ragioni di Aristotele*, Roma - Bari 1988.

Proprio in nome della responsabilità dell'agire, legato alla libertà del soggetto umano, lo Stagirita rifiuta ogni tipo di determinismo fatalistico, quello dei Megarici e di Diodoro Crono *in primis*, come appare nel celebre capitolo IX del *De interpretatione*. Se, come si è cercato di mostrare in altra sede,³¹ la legge dell'opposizione antifatica si applica, per Aristotele, anche alle proposizioni con soggetto singolare e tempo futuro (i cosiddetti futuri contingenti), ma con la precisazione che per questi enunciati la necessità che sia vera l'affermazione o la negazione vige in senso congiunto (è necessario che sia vero A-o-nonA; per esempio, necessariamente è vero che domani una battaglia navale ci-sarà-o-non-ci-sarà), mentre per quelli su eventi passati o presenti essa vige in senso disgiunto (è necessario che sia vero A o che sia vero nonA: per esempio, necessariamente o è vero che ieri c'è stata una battaglia navale o è vero che non c'è stata), ben si vede come per lo Stagirita la necessità stessa assuma curvature differenti a misura dell'oggetto, e la necessità, com'è detto in *An. Prior.* 73a21-22, è requisito essenziale di quella costruzione della ragione rappresentata dalla scienza. La contingenza (ossia il modo d'essere delle realtà che «possono sia essere che non essere» [τὰ ἐνδεχόμενα εἶναι καὶ μὴ εἶναι] e che costituisce il genere entro cui si colloca ontologicamente la libertà) non viola le leggi della necessità (il principio di non contraddizione e del terzo escluso). Ciò che viola è soltanto «un senso» della necessità, ed esattamente quel senso per il quale essa è il modo d'essere di quegli enti che «non possono essere diversamente da come sono» (τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως εἶναι). Ma come la realtà non si esaurisce in questi, così la necessità non si esaurisce nella forma a essi confacente, ma assume modi diversi.

Nel quadro di tale differenza si può allora dire che anche l'ente contingente e, tra gli enti contingenti, quello libero, ha una sua necessità, testimoniata dalla differente valenza del principio logico suddetto. Per questo, anche un siffatto tipo di enti può essere oggetto di scienza, vale a dire di un sapere necessario. E difatti, anche le «scienze» pratiche e le «scienze» poietiche – cioè gli ambiti di sapere nei quali rientrano tali enti – sono «scienze» a pieno titolo, e dunque anch'esse sono saperi necessari, ancorché il

³¹ Cfr. ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, a cura di M. ZANATTA, Milano 1992, pp. 50-56 e 266-271.

loro grado di rigore sia minore di quello delle scienze teoretiche,³² il cui oggetto sono realtà necessarie, e il rigore (ἀκρίβεια) è un aspetto della necessità.

Del resto, anche il rigore e la necessità che vigono nell'ambito della stesse scienze teoretiche non sono i medesimi. Ché, non è lo stesso il rigore della matematica e quello della fisica,³³ né è identica la necessità che attiene agli enti matematici e quella che regge gli enti di natura, essendo la prima di tipo assoluto (ἀνάγκη ἀπλῶς), la seconda di tipo ipotetico (ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως) (*Phys.* II,9), e la prima si oppone alla finalità (di cui la natura è il regno), mentre la seconda, esprimendo la necessità dei mezzi una volta posto il fine, la implica costitutivamente.

1. *La libertà come «scelta deliberata»*

Entro questo sistema di differenze s'inquadra, in Aristotele, il problema della libertà. Prima però di determinarne in dettaglio l'ambito e la natura, occorre precisare che di «libertà» (ἐλευθερία) lo Stagirità parla soltanto in sede di riflessione politica *stricto sensu*: tanto che, anche quando nei trattati di etica compare il termine ἐλευθερία, vi compare in un contesto dove il riferimento politico è rilevante.³⁴ Ma ciò non significa che la nozione

³² Ciò è espressamente dichiarato da ARISTOTELE, che in *Eth. Nic.* 1194b12 ss. così scrive: «il rigore (τὸ ἀκρίβες) ... non deve essere cercato nella stessa misura in tutti i discorsi, come neppure in tutti i manufatti. Le azioni belle e giuste, di cui si occupa la scienza politica, hanno molte differenze e variazioni, al punto che sembrano essere solo per legge, non per natura. E un qualche margine di variazione di questo genere hanno anche i beni, per il fatto che a molti derivano danni da essi: alcuni, infatti, sono periti a causa della ricchezza, altri a causa del coraggio». Del resto, lo stesso ARISTOTELE in *Eth. Nic.* 1094b22 ss. precisa che è proprio di colui che è istruito (παιδευόμενος) cercare il rigore in ciascun genere tanto quanto la natura della cosa lo ammette, poiché fa la stessa impressione sia accettare che un matematico faccia discorsi persuasivi, sia pretendere che un retore faccia dimostrazioni».

³³ Sul punto mi permetto di rinviare all'*Introduzione* dell'edizione della *Fisica* da me curata, Torino 1999, pp. 54 ss. nonché al mio saggio *Metodo e statuto epistemologico della Fisica di Aristotele*, in «Bollettino del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria», 14 (1998), pp. 315-345.

³⁴ Paradigmatico l'unico passo dell'*Etica Nicomachea* (1131a25-29) in cui compare il sostantivo ἐλευθερία: «tutti sono d'accordo che nelle distribuzioni <delle cariche> il giusto dev'essere secondo un certo valore (κατ' ἀξίαν τινα), tuttavia non tutti affermano che il valore è lo stesso, ma i democratici <dicono> che è la libertà (ἐλευθερίαν), gli oligarchici la ricchezza, gli uni la nobiltà di nascita, gli aristocratici la virtù». Eppure, il corrispondente aggettivo (ἐλευθέριος) denota una caratteristica che certamente riveste un significato politico, indicando che una data cosa è propria «dell'uomo libero» e non

di libertà non rivesta, per Aristotele, un significato anche etico, come basterebbe a comprovare la semplice osservazione che la politica rappresenta per il filosofo l'ambito complessivo dell'etica (così come delle altre scienze pratiche), sul presupposto che, se il bene dell'individuo e quello di una comunità sono identici, tuttavia questo secondo è «più bello e più divino» (*Eth. Nic.* 1094b10); significa invece che la libertà, che è condizione per l'esercizio di ogni attività umana in quanto tale (anche delle attività teoretiche)³⁵ e che sta alla base dell'attività pratica, in tutta l'estensione dei suoi significati, non è espressa da un'unica nozione, ma da una molteplicità di nozioni, denotanti tutte la medesima unità di riferimento; o – meglio – che la «nozione» di libertà non è un «concetto», ma l'unità di riferimento (πρὸς ἓν) di una molteplicità di connotazioni, e che in questo modo essa attua in se medesima quell'articolazione di approcci e di strategie della ragione sulla quale, come s'è detto, si istituisce nella sua stessa possibilità. Ebbene, quella condizione di autonoma autodeterminazione che in sede politica è espressa dall'ἐλευθερία, in sede strettamente etica si specifica come capacità di «scelta deliberata» (προαίρεσις). In questa valenza, infatti, lo Stagirita concepisce l'azione (πρᾶξις) in quanto decisione di fronte al bene e al male e per questo passibile di qualificazione etica, di essere cioè virtuosa o viziosa. E in questa sfaccettatura è da vedersi la libertà in quanto principio di azione o atto pratico.

L'ambito complessivo della scelta deliberata è la volontarietà (τὸ ἐκούσιον), definita da due condizioni: dall'essere il soggetto principio dell'atto (vale a dire dalla mancanza di costrizione dell'atto stesso) e dalla conoscenza delle circostanze in cui esso si svolge.³⁶

dello schiavo, ma in questa designazione esprime una valutazione di rilevanza anche e fondamentalmente etica. Così in *Eth. Nic.* 1128a17 ss., a proposito del tatto (ἐπιδεξιότης), Aristotele afferma che «è proprio della persona che ha tatto il dire moti di tal genere e l'ascoltarne di qualità tale da esser confacenti all'uomo virtuoso e libero (ἐλευθερίῳ)» e, dopo aver precisato che a un individuo di questo genere si confà il motteggiare con garbo, rileva che «lo scherzo dell'uomo libero (ἡ τοῦ ἐλευθερίου παιδία) differisce da quello dello schiavo». Parimenti, in *Eth. Nic.* 1118b4-5 indica i piaceri della palestra come i «più liberali (ἐλευτεριώτατοι) fra i piaceri dovuti al tatto».

³⁵ Cfr. *Metaph.* 981b21 ss.: «la scoperta di quelle scienze che non sono dirette né al piacere né alla necessità della vita ... avvenne dapprima in quei luoghi in cui gli uomini erano liberi da occupazioni pratiche. Per questo le arti matematiche si costituirono per la prima volta in Egitto: infatti, là era concessa questa libertà alla casta dei sacerdoti».

³⁶ L'analisi di questa nozione muove da quella opposta di involontario (τὸ ἀκούσιον). Ora, è involontario ciò che si compie per costrizione o per ignoranza (*Eth. Nic.* 1109b35 ss.).

La scelta deliberata (προαίρεσις) è un atto volontario, ma in più comporta una deliberazione (βούλευσις) preventiva, che di per sé non appartiene all'atto volontario in quanto tale, almeno nella valenza in cui Aristotele lo concepisce. Ché, «del volontario – egli precisa – partecipano anche i fanciulli, delle scelte deliberate no» (*Eth. Nic.* 1111b8-10). Comportando dunque una deliberazione come suo momento e fattore costitutivo, la scelta si muove sul terreno di questa.

Ora, il dominio della deliberazione è costituito dalle «cose che dipendono da noi e sono oggetto d'azione (τὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ

Un atto è costretto quando «il suo principio è fuori del soggetto», ed è tale quando «chi agisce o chi subisce non ha nessun concorso», come nei casi in cui il soggetto sia trasportato in qualche parte dal vento, o da uomini che lo abbiano in loro possesso (*Eth. Nic.* 1110a1 ss.). La nozione d'involontarietà dovuta a ignoranza è più complessa e richiede distinzioni più sottili. In primo luogo quella tra «involontarietà» (τὸ ἀκούσιον) e «non volontarietà» (τὸ οὐχ ἑκούσιον). Un atto compiuto per ignoranza, tale cioè che l'ignoranza ne sia la causa, è sempre «non volontario (οὐχ ἑκούσιον)», in quanto il soggetto non conosce quello che effettivamente fa e si trova a conseguire un esito diverso dalle sue intenzioni. Ma per essere «involontario (ἀκούσιον)» è necessario che provi dolore per quest'esito, giacché soltanto a questa condizione l'estraneità dell'atto dalla sua intenzione è completa (*Eth. Nic.* 1110b17-18). Il «non volontario» definisce dunque una forma, per così dire, incompleta dell'involontarietà, a mezzo tra il volontario e l'involontario. Il dolore e il pentimento perfezionano così la natura involontaria dell'azione compiuta per ignoranza e le conferiscono un carattere palese. In secondo luogo va distinto l'atto compiuto «per ignoranza (δὴ ἄγνοια)» (ancora: causato dall'ignoranza) da quello compiuto «nell'ignoranza (ἄγνοῶν)». Nel primo il soggetto ignora le determinazioni particolari (τὰ καθ' ἕκαστα) in cui l'azione si svolge, determinazioni espresse da «chi agisce, che cosa compie, l'oggetto e l'ambito in cui agisce e talvolta anche il mezzo (per esempio, con quale strumento), il risultato (per esempio, la salvezza) e il modo (per esempio, dolcemente o con forza)» (*Eth. Nic.* 1111a4 ss.). Quando dunque si ignora qualcuna di queste condizioni, e soprattutto le più importanti, indicate da Aristotele nell'atto che si compie e nel risultato, l'atto stesso è «involontario» (*Eth. Nic.* 1111a15 ss.). Come tale, esso non soltanto non è riprovevole, ma suscita perdono e talvolta anche compassione (*Eth. Nic.* 1111a1-2). Compiuto «nell'ignoranza» è invece quell'atto nel quale il soggetto ignora la regola generale (καθόλου) di condotta, al modo in cui, per esempio, il vizioso ignora le cose che si devono compiere e quelle dalle quali bisogna astenersi. Ma quest'ignoranza non è causa d'involontarietà del relativo atto, bensì di malvagità (*Eth. Nic.* 1110b29 ss.). In effetti, in questo caso il soggetto conosce tutte le determinazioni nelle quali l'azione si svolge, cosicché egli ha, per dir così, a disposizione tutti gli elementi per deliberare, nella specifica circostanza, il comportamento che intende tenere. E l'ignoranza della regola inficia l'intenzione – la quale, non conoscendo che cos'è bene, non può essere retta –, non la decisione di tenere una certa condotta piuttosto che un'altra nella situazione data. La determinazione delle condizioni in cui un atto è involontario consente, per converso, di definire quando è volontario: «poiché involontario è ciò che si compie per costrizione e per ignoranza ... volontario è ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari in cui si svolge l'azione» (*Eth. Nic.* III,3,1111a22-24). Questo permette allo Stagirita di precisare che le azioni compiute sotto l'impulso della brama e dell'impetuosità sono volontarie (*Eth. Nic.* 1111a25 ss.).

πρακτά)» (*Eth. Nic.* 1112a31), le quali rappresentano una parte soltanto di quelle che «possono essere diversamente da come sono». Escluse infatti le realtà necessarie, tanto quelle immobili quanto quelle che, soggette a movimento, si producono però sempre nello stesso modo, nell'ambito del contingente non si può deliberare né sugli eventi casuali (τὰ ἀπὸ τὰν τύχης), quale la scoperta di un tesoro, né indifferentemente su tutte le cose umane: per esempio, nessuno Spartano può deliberare sulla migliore costituzione per gli Sciti. Restano dunque le cose che, tra quelle causate dall'uomo, o meglio dall'intelligenza umana, sono in nostro potere e si realizzano praticamente (*Eth. Nic.* 1112a28-33). Non soltanto, ma non sono conoscibili con esattezza rigorosa, ma ammettono un margine d'indeterminatezza, che lascia per l'appunto spazio alla decisione. Ed ancora, non si delibera sui fini, bensì sui mezzi atti a raggiungerli (*Eth. Nic.* 1112b1 ss.), secondo un procedimento analogo a quello di una costruzione geometrica. Infatti, precisa Aristotele, «posto il fine, esaminiamo il *come*, ovvero con quali mezzi sarà realizzato. E se risulta che può ottenersi con più mezzi, esaminiamo con quale si ottiene nel modo più facile e migliore; se invece è realizzato con un solo mezzo, esaminiamo come si otterrà con questo mezzo, e questo, a sua volta, con quale mezzo si otterrà, finché giungiamo alla causa prima, che nell'ordine della scoperta è l'ultima» (*Eth. Nic.* 1113b15 ss.).

Ebbene, «l'oggetto della deliberazione e quello della scelta sono identici, tranne che l'oggetto della scelta è già stato determinato» in seguito a una deliberazione (*Eth. Nic.* 1113a3-4). Anche la scelta verte dunque sui mezzi e non sui fini, e si esercita nell'ambito di quelle cose che, nell'ordine della prassi, sono in potere dell'uomo e ammettono un margine di variabilità.

In questo ambito, infatti, quando il desiderio abbia messo in moto la volontà verso un fine, vale a dire le abbia indicato un bene da perseguire, allora la scelta, sulla base di una deliberazione, interviene a decidere i mezzi adeguati per raggiungerlo. In questo senso Aristotele può dire: «l'oggetto della scelta è, fra le cose che sono in nostro potere, un oggetto del desiderio sul quale si è deliberato»; per cui la scelta è «un desiderio deliberativo delle cose che dipendono da noi» (*Eth. Nic.* 1113a11-12). Altrove la definisce «un intelletto desiderante o un desiderio ragionante» (*Eth. Nic.* 1139b5), precisando così e ribadendo che essa è costituita da desiderio (ὄρεξις) e pensiero (νόυς, διάνοια, usati qui in un

significato pressoché equivalente) e si produce quando tra questi vi è accordo, nel senso che il fine al quale il desiderio fa aspirare, trova un'adeguata indicazione dei mezzi adatti a raggiungerlo da parte del pensiero, che in tal modo è «vero (ἀληθής)» (*Eth. Nic.* 1139a24). Questo pensiero è la deliberazione (βούλευσις), che consiste in un calcolo e manifesta in ciò la sua natura «pratica», ossia capace di muovere alla scelta e dunque all'azione, in virtù dell'accordo col desiderio. Ché, il pensiero da solo non muove nulla. E parimenti, anche la sua «verità» è di questo tipo, distinguendosi così da quella teoretica. La scelta è perciò morale quando il fine cui il desiderio fa tendere è l'ottimo (*Eth. Nic.* 1144a31-b1), o, come pure dice Aristotele, quando il desiderio è «retto (ὀρθή)» e – ovviamente – il calcolo è «vero» (*Eth. Nic.* 1139a23-24).

Si chiarisce pertanto, per così dire, anche la dinamica del compimento dell'atto virtuoso, al quale «la scelta è cosa molto affine» (*Eth. Nic.* 1111b6)³⁷ e che, anzi, consiste in una scelta moralmente buona. Tale atto si costituisce nell'incontro del desiderio (ὄρεξις) e della deliberazione (βούλευσις), in un rapporto tale da aver compimento quando l'indicazione del fine moralmente buono da parte del primo s'accompagna all'indicazione dei mezzi idonei a conseguirlo in una data situazione, secondo quanto vien posto dal giudizio della deliberazione. Lo stesso vale, ovviamente, anche per l'atto vizioso, che ha luogo quando il fine moralmente malvagio indicato dalla volontà trova espressamente, nel giudizio della deliberazione, i mezzi per conseguirlo. L'atto virtuoso è dunque una scelta virtuosa, come l'atto vizioso è una scelta viziosa. Si tratta di scelte deliberate per la realizzazione, rispettivamente, di un fine moralmente buono o malvagio. Come tale, nell'uno e nell'altro caso l'elezione del fine non va disgiunta dalla deliberazione dei mezzi, sicché per l'azione virtuosa così come per quella viziosa non è possibile parlare di fini senza i mezzi adeguati a realizzarli, consistendo esse in «scelte». Fuori di questa strutturale e costitutiva unità di mezzi e fini, l'atto non ha luogo. Infatti «il principio del-

³⁷ Non identica, però: innanzitutto perché la scelta è un atto, mentre la virtù è un abito (ἔξις) che si origina dal compimento consueto di atti; e, in secondo luogo, perché la scelta non è necessariamente buona, ma può consistere anche in una deliberazione sui mezzi idonei a realizzare un fine cattivo, come nel caso del vizio, che, come si diceva, risiede anch'esso in una scelta, mentre la virtù esprime in tutta evidenza una positività morale.

l'azione morale è la scelta ... e i principi della scelta sono il desiderio e il calcolo indirizzato a un fine. Per questo la scelta non è senza intelletto e pensiero, né senza una disposizione morale. Infatti la condotta buona e il suo contrario nella prassi non esistono senza pensiero e senza carattere» (*Eth. Nic.* 1139a28 ss.).

Anche sotto il profilo della capacità della virtù di orientare l'azione a essere etica è parimenti rilevante il nesso in questione. La virtù è infatti «un abito che orienta la scelta» (*Eth. Nic.* 1106b36) perché dispone il desiderio e la volontà ad essere attratti da fini moralmente buoni, così da deliberare i mezzi adatti a conseguirli.

Questa solidale unità tra l'elezione del fine e la deliberazione dei mezzi, l'un momento implicando l'altro nella costituzione dell'atto pratico, il cui principio è per l'appunto la scelta deliberata, consente di superare la possibile obiezione secondo cui quest'ultima, riguardando «unicamente» i mezzi, non può costituire un aspetto della libertà, impensabile fuori dell'essere in rapporto ai fini. Una tale obiezione svanisce quando si pensi, da un lato, alla suddetta unità dei due momenti (pur di per sé distinti, se astrattamente considerati), dall'altro, al fatto che una nozione di libertà calibrata fondamentalmente e principalmente (quando non unicamente) sui fini non appartiene all'orizzonte dottrinale di Aristotele, per il quale essa rappresenta il momento della possibilità di una decisione razionale rispetto a un sistema di valori,³⁸ non la condizione di questi stessi. La scelta deliberata come espressione di libertà mette in luce, sotto questo profilo, la natura essenzialmente razionale che tale nozione possiede per Aristotele e, al tempo stesso, la particolarità (o la specificità) della ragione che calcola in rapporto ai valori e che così definisce l'autonomia del soggetto umano rispetto a una razionalità di tipo cosmologico, o fisico, o metafisico.

³⁸ Quest'aspetto risulta particolarmente evidente là dove Aristotele, chiarendo la natura della saggezza (φρόνησις) quale virtù della parte calcolativa dell'anima razionale (τὸ λογιστικόν), distinta dalla parte scientifica (τὸ ἐπιστημονικόν), la cui virtù è invece la sapienza (σοφία), precisa che la rettitudine del fine non è manifesta se non a chi è moralmente buono, giacché la malvagità fa deviare e induce in errore circa i beni, ossia i principi pratici (*Eth. Nic.* 1144a31-36). Si tratta di un tipico caso in cui la virtù, che pur si origina dal compimento abituale di azioni virtuose, influisce poi, come «abito» acquisito, sulle strutture stesse dell'agire etico.

2. *La libertà e la schiavitù*

Anche la nozione politica di libertà è rivelativa di questo tipo di razionalità, giacché, a ben vedere, si istituisce su di essa. La libertà politica, anzi, esprime agli occhi di Aristotele l'ambito di un pieno e stabile possesso della ragione pratica, come ben appare dalla relazione col suo opposto, la schiavitù, e dal confronto tra l'inferiorità naturale della donna e quella dello schiavo. Ché, anche la donna (più precisamente: la femmina, τὸ θῆλυ) «per natura» è inferiore (φύσει χεῖρον) all'uomo (più precisamente: al maschio, τὸ ἄρρεν), il quale, essendole «naturalmente superiore» (φύσει κρείττον, *Pol.* 1254b13-14), è, di conseguenza, «per natura» anche più adatto a comandare (ἡγεμονικώτερον, *Pol.* 1259b2). Ma in un quadro di rapporti tra liberi. Il che stabilisce, sotto un determinato profilo, una condizione di parità di entrambi, come si evince dal rilievo aristotelico che l'autorità esercitata dal marito sulla moglie è del tipo di quella dell'uomo di stato rispetto ai cittadini, e questi, nelle costituzioni in cui le magistrature sono per la massima parte nelle loro mani, «vogliono per natura essere uguali». Non così invece lo schiavo, che, essendo uno strumento animato (ἔμψυχον ὄργανον) e, più esattamente, uno strumento animato di azione (πρακτικόν), distinto dallo strumento di produzione (ποιητικόν), è un oggetto di proprietà (κτῆμα τι) del padrone, anzi è «interamente del padrone (ὅλως δεσπότου)», come la parte non è soltanto «parte di altro», ma è «interamente (ὅλως)» di altro (*Pol.* 1253b23-1254a13).

Ora, la differenza suddetta consiste nel fatto che tanto la donna (e il bambino) quanto lo schiavo possiedono la parte deliberativa dell'anima razionale (τὸ βουλευτικόν, τὸ λογιστικόν), mentre nessuno di costoro partecipa della parte scientifica di essa (τὸ ἐπιστημονικόν), bensì soltanto l'uomo; ma la possiedono in modo diverso: la donna, senza autorità (ἄκυρον), mentre lo schiavo non in tutta la sua pienezza (ὅλη); quanto poi al fanciullo, in lui tale parte non è ancora sviluppata (ἄτελής). L'uomo invece la possiede interamente, autorevolmente e del tutto sviluppata (*Pol.* 1259b22-1260a14). Anche la donna è dunque, al pari dello schiavo e del fanciullo, inferiore all'uomo per esser priva della parte scientifica, e quindi, come costoro, per non essere capace di una conoscenza teoretica. Quanto invece alla parte deliberativa, essa è uguale all'uomo nel possederla, ma gli è inferiore per il modo di disporne.

Infatti, come l'uomo la possiede «in maniera totale», e per questo è capace di deliberazioni; ma a differenza dell'uomo la possiede «senza autorevolezza», ossia senza essere in grado di dare loro effettiva attuazione e tenere così un comportamento moralmente adeguato. Cosicché, per farlo, abbisogna dell'autorità di un altro, ed esattamente di quella del marito. Donde la sua subordinazione a costui. Il possesso, invece, che lo schiavo ha della parte deliberativa «non è totale», ma parziale e limitato. Egli, cioè, non ha soltanto bisogno del padrone per attuare quel numero limitato di deliberazioni virtuose che gli bastano a compiere in modo eticamente adeguato il suo compito, ma non è capace di altre deliberazioni oltre queste. Ond'è che da solo non sa, propriamente, neppure essere virtuoso, ma la sua virtù è dovuta al padrone, il quale non deve insegnargli solamente la tecnica esecutiva delle varie opere, ma deve usare nei suoi riguardi ammonizione, come conviene con esseri che sono razionali, sia pur in misura molto limitata, e capaci di quel poco di virtù che è loro richiesto per non peccare d'intemperanza e svogliatezza nei lavori.

Alla radice della schiavitù sta dunque una insufficienza della ragion pratica, come, per converso, la libertà attesta l'integrità (ancorché non sempre provvista di autorevolezza) nel possesso di questa dimensione, ossia la piena capacità di prendere decisioni. Ecco perché libertà e schiavitù sono, sì, «per natura», ma senza coinvolgere una necessità di tipo destinale. Tra il padrone e lo schiavo esiste lo stesso rapporto che vige tra l'anima e il corpo (e, tra le facoltà dell'anima, tra l'intelligenza e l'appetito), tra l'uomo e gli animali (tra i quali, quelli domestici sono migliori di quelli selvatici, e non soltanto sono sottomessi all'uomo, ma questa sudditanza è loro giovevole, perché ne traggono sicurezza in ordine alla loro sussistenza), tra il maschio e la femmina. Lo stesso rapporto si verifica tra gli uomini: quelli le cui attività si riducono al solo impiego della forza fisica e non partecipano della ragione se non per quel minimo che li mette in grado di comprendere gli ammonimenti del padrone e il modo di eseguire i lavori, in buona sostanza per comprendere gli ordini, senza tuttavia possederla, sono «per natura» atti a essere comandati. Sono per l'appunto schiavi «per natura» (*Pol.* 1254b3-25), trattandosi di esseri che possono soltanto faticare col corpo (*Pol.* 1252a33-34). Al contrario, sono «per natura» liberi gli uomini che dispongono della facoltà intellettuale e che sono perciò in grado di prevedere con

l'intelligenza. Gli uni e gli altri traggono dal rapporto di subordinazione, reciproca utilità: il padrone perché risulta sgravato da quei compiti materiali che gli impedirebbero la partecipazione all'attività politica; lo schiavo perché, se non fosse sottomesso ma assumesse autonoma iniziativa, non sarebbe in grado di sopravvivere.

Come si può ben osservare, il carattere analogico delle relazioni suddette, ossia l'unità di riferimento tra i termini chiamati in causa, sta alla base della stessa possibilità di appoggiare un'istanza di ordine sociale e politico (tale la natura della libertà e della schiavitù) su istanze di ordine psicologico (l'anima in rapporto al corpo e le facoltà dell'anima) o biologico (gli animali), senza per questo assimilare i differenti domini di realtà a un medesimo tipo di ragione e, dunque, di necessità, né irrigidire i procedimenti della ragione, e dunque della stessa necessità, in schemi univoci. Così, la «libertà» s'inscrive nella stessa «necessità» dell'ordine naturale (che è una necessità di tipo ipotetico e non assoluto, e come tale compatibile con la finalità) senza violare la razionalità e le sue leggi, anzi, adeguandosene fino al punto di esserne l'espressione.

L'evoluzione del tema della libertà nella filosofia medievale

di *Alessandro Ghisalberti*

1. *Dalla Gnosi ad Anselmo d'Aosta*

La riflessione sulla volontà e sulla libertà permea il pensiero medievale al punto che l'importanza assunta in esso da questo tema può fungere da discriminare tra il pensiero antico e quello della nuova età. Artefice di questa svolta è il cristianesimo. Esso conferisce alla volontà e alla libertà un ruolo decisivo e inusitato sia sul piano della storia del singolo individuo, sia sul piano della storia del cosmo. I cristiani ritengono che Dio crei e, ancor più, salvi il mondo in modo del tutto gratuito; ci si può dunque chiedere se le decisioni di Dio di creare il mondo e di salvarlo siano perfettamente libere e, in particolare, quali presupposti permettano alla seconda di non dipendere dalla prima. Ancora, i cristiani credono che il male sia entrato nel mondo a causa dei peccati commessi da alcune creature, che tali peccati siano stati atti di disobbedienza, e non di ignoranza, e che i peccati degli uomini siano causa per gli stessi di punizioni anche eterne; si pone quindi l'esigenza di chiarire le ragioni per cui le azioni della creatura sono ad essa imputabili e, di conseguenza, di stabilire il grado e la natura dell'autonomia della stessa da Dio. Infine, proprio del cristianesimo è affermare che la salvezza dipende in prima istanza dalla fede; ebbene, la fede si accompagna a un atto libero. Tutto ciò ha nel cristianesimo una rilevanza tale da decidere della natura, dell'identità e della possibilità dello stesso. Proprio perché la redenzione operata da Dio è gratuita, ci si può chiedere in che senso gli eletti meritino la propria salvezza, e proprio perché è divina, ci si può chiedere in che senso coloro che non sono eletti siano responsabili della propria perdizione; ci si può chiedere, in

altri termini, cosa ne sia della volontà e della libertà di fronte all'azione di Dio in generale e alla grazia in particolare. Dato, poi, che si può mancare la salvezza a causa anche del solo peccato dei progenitori, ci si può chiedere come debba essere concepita l'imputabilità della colpa.

Nel II secolo d.C. si assiste al tentativo di inquadrare i nuovi materiali all'interno della tesi tradizionale per cui la colpa, l'azione moralmente cattiva, è frutto, in ultima analisi, di ignoranza. Gli scolarchi gnostici sostengono che il male è presente nel creato a causa di una colpa commessa dal Dio creatore e che la causa di tale colpa è, in definitiva, una carenza nelle conoscenze di quel Dio. Viene da sé che la colpa in questione può essere sanata dalla conoscenza e che proprio una tale conoscenza è il principio generatore della salvezza, della redenzione, della liberazione dal male; una conoscenza resa manifesta da un Dio che è distinto dal Dio creatore e che è superiore, almeno per Basilide e Valentino, a quest'ultimo. Ireneo reagisce alle posizioni gnostiche affermando l'identità di Dio creatore e Dio redentore e la bontà del creato, ma, soprattutto, riconducendo l'origine e l'attività di ogni eventuale intermediario al Dio primo e supremo. Ogni cosa viene da lui, sostiene Ireneo, e pertanto è nata dal bene e in vista del bene; è dunque chiaro, ne conclude, che è falso che la creazione sia opera di un Dio inferiore, in qualche modo non idoneo all'impresa e mosso da ignoranza. Con ciò, tuttavia, Ireneo rinuncia a fornire una spiegazione esaustiva della presenza del male nel mondo e si limita a scrivere che l'uomo è esposto a decadere perché non è per sé ciò che egli è.¹

L'esigenza di allontanare da Dio il sospetto di essere l'origine del male è una delle ragioni, se non la ragione principale, che muove Agostino di Ippona alla stesura del *De libero arbitrio*. Non-dimeno, al fine di comprendere adeguatamente tale testo, occorre esplicitare i contenuti fondamentali di un'importante fonte del pensiero dell'Ipponate in materia: la dottrina di Plotino. L'equivalenza di male ed errore ha un innegabile punto di forza nel fatto di essere il rovesciamento dell'identità di bene e verità. Se è proprio della volontà volere ciò che la ragione coglie come bene, non si

¹ Per un'introduzione alla gnosi e al pensiero di Ireneo si veda É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1952; trad. it. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, a cura di M.A. DEL TORRE, Firenze 1973 (rist. anast. 1986), pp. 38-50.

vede come la volontà possa volere il male se non perché la ragione è nell'ignoranza, ossia non lo riconosce come tale. La difficoltà di vedere nel libero arbitrio qualcosa che non sia il tendere al bene, trova in Plotino una raffinata formulazione. Egli ritiene che nello spirito vi sia un'attività, una forza operante (ἐνεργέω, ἐνέργεια) anteriore non solo all'agire (πράττω), ma anche alla volontà stessa e che il libero arbitrio sia precisamente tale forza. Il punto è che la forza in questione, che è lo stesso che il libero arbitrio, altro non è che la spinta dello spirito ad essere se stesso. È indicativo che nella sesta *Enneade* Plotino utilizzi come equivalenti le espressioni «libero arbitrio» e «libertà» e ad esse accosti la «libera indipendenza». Libero arbitrio è per Plotino quel volere che la volontà esprime di per se stessa e senza ostacolo, ossia in quanto essa è immateriale e tendente al Bene; essere pienamente libero ed essere pienamente dotato di libero arbitrio sono dunque lo stesso. In altri termini, Plotino non vede nel libero arbitrio la capacità di volere cose diverse; vi vede, certo, la implicita padronanza dello spirito su di sé, ma intende tale padronanza come la tendenza al Bene che è intrinseca allo spirito immateriale. Tutto questo non toglie che anche Plotino introduca una distinzione tra l'intrinseca tendenza propria dello spirito in quanto tale e il compimento di tale tendenza: veramente libero, indipendente, è per lui solo chi sceglie il vero bene, ossia chi si è liberato dalle passioni del corpo; veramente libera, poi, è solo quell'azione che ha come principio la retta ragione cosciente delle ragioni di quel suo retto operare. Plotino ammette dunque che vi possa essere qualcuno che non sceglie la bontà, qualcuno che resta schiavo del corpo e del corporeo, cioè di fini a lui estranei, qualcuno che non è padrone di sé; nondimeno l'aver posto un'equivalenza tra libertà e libero arbitrio, tra la tendenza al Bene che è propria dello spirito e la padronanza su di sé dello spirito stesso, implica che allorché lo spirito cede al corporeo esso non esercita un dominio su di sé ma, al contrario, perde tale dominio. Ci si può chiedere se per Plotino una tale debolezza possa avere una causa che non sia l'ignoranza del bene; ed è proprio sull'interpretazione di tale «cedimento» che si instaura la parziale discontinuità tra neoplatonismo ellenico e neoplatonismo cristiano.²

² PLOTINO, *Enneadi* VI,8,1-7 (in particolare i cap. 3 e 6); ed. maior a cura di P. HENRY - H.R. SCHWYZER, riportata con semplificazioni in PLOTINO, *Enneadi*, trad. di G. Faggini, Milano 1992³, pp. 1293-1307.

Agostino condivide con Plotino numerose tesi. Nel *De libero arbitrio* egli afferma che tutti gli uomini tendono alla beatitudine, che è la sapienza; che l'uomo è veramente quel che è, e veramente sapiente, quando domina su tutte le proprie passioni; che ciò che è desiderato dal peccatore è per se stesso un bene; che, infine, anche la libera volontà, sebbene possa essere usata per peccare, è in se stessa un bene. La libera volontà, argomenta l'Ipponate, è necessaria per vivere rettamente; ma vivere rettamente è un bene; dunque anche la libera volontà è un bene, anzi è un bene necessario al conseguimento del bene più alto. Il peccato è propriamente un disordine, è un volere un bene più basso come se fosse un bene più alto. Questa nozione di peccato costringe Agostino a porsi la stessa domanda che si poneva Plotino al termine della sesta *Enneade*: «sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat».³ Agostino nega che tale moto venga da Dio: da Dio, infatti, vengono solo i beni. Nega anche che la prescienza di Dio necessiti le azioni umane: tale prescienza infatti, argomenta nel terzo libro del *De libero arbitrio*, non toglie che le azioni umane di cui Dio ha prescienza restino volontarie; dunque esse restano in potere dell'uomo; dunque sono libere. In definitiva, il principio del moto volontario peccaminoso è nella sola libera volontà e per questo, conclude Agostino, esso è imputabile ai peccatori.⁴ Al tempo stesso, però, l'Ipponate non può porre l'origine di quel movimento in una pura mancanza di conoscenza: ciò, infatti, equivarrebbe per lui a togliere l'imputabilità del peccato. Pertanto giunge a elaborare una tesi che non troviamo in Plotino e che fa dell'ultimo paragrafo del secondo libro del *De libero arbitrio* una pagina importante della storia della filosofia: quel «motus aversionis quo fatemur esse peccatum», scrive Agostino, «defectivus motus est»; ma, aggiunge, «omnis autem defectus ex nihilo est». Da un lato, dunque, «quoniam est voluntarius» quel defectus «in nostra est positus potestate»; d'altro lato, tuttavia, «unde autem ista», cioè *mensura*, *numerus* e *ordo*, «penitus detraheris, nihil omnino remanebit». Il cedere all'attrattiva di un bene minore, e in particolare di un bene sensibile, è per Agostino in

³ AGOSTINO, *De libero arbitrio* II,20,54; ed. a cura di F. DE CAPITANI, in F. DE CAPITANI, *Il «De libero arbitrio» di s. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento* (Scienze filosofiche, 36), Milano 1987, p. 364.

⁴ *Ibidem*, III,3-4,6-11; ed. DE CAPITANI, pp. 376-384.

potere dell'uomo, eppure esso ha come origine il nulla, riguarda il nulla, il quale come tale è inconoscibile: «sciri enim non potest quod nihil est».⁵ Ne risulta un quadro in cui la libera volontà è certo qualcosa di positivo, è un principio di attività, eppure essa è capace di atti che, non avendo la loro origine in Dio, hanno la loro origine nel nulla.

Il *De libero arbitrio* è un'opera scritta in funzione anti-manichea; l'Ipponate, tuttavia, si impegnò anche nelle note polemiche contro Pelagio e, non meno importanti, contro i donatisti. Nelle opere appartenenti a questo periodo della sua produzione l'interesse principale di Agostino sta nel mostrare non il darsi di una capacità nell'uomo di volere indifferentemente il bene o il male, bensì l'insufficienza della volontà umana a volere il bene. Anzi, a rigore egli non presenta affatto né il libero arbitrio, né la libertà come possibilità di peccare o non peccare. Nel *De correptione et gratia* a proposito del libero arbitrio scrive che esso, se non interviene la grazia di Dio, è sufficiente per compiere il male ma non per compiere il bene⁶ e a proposito della libertà scrive che la piena libertà della volontà consiste nel non poter peccare.⁷ Sulla dottrina agostiniana della grazia sono stati versati fiumi d'inchiostro e non è questa la sede per rendere conto adeguatamente di essa; basti dire, ora, che essa è comprensibile solo all'interno di un'ottica in cui le cose sono quelle che sono solamente se prese nel loro dipendere da Dio. Per l'Ipponate, così come per l'intero neoplatonismo, non ha alcun senso interrogarsi sulla natura di una cosa considerata indipendentemente da Dio, che ne è la fonte; al contrario, le nature delle cose sono ciò che sono e si compiono proprio allorché si inseriscono nella dipendenza dalla loro origine. Si comprende, dunque, per quale ragione il libero arbitrio della volontà sia capace, se preso come svincolato da Dio, solo della volizione del male: in piena coerenza con la visione espressa nel *De libero arbitrio*, Agostino continua a ritenere che fuori dalla dipendenza da Dio vi sia solo il nulla; dunque un libero arbitrio che abbia il principio del proprio agire fuori da Dio, potrà avere come principio del proprio agire solo il nulla.

⁵ *Ibidem*, II,20,54; ed. DE CAPITANI, pp. 364-366.

⁶ AGOSTINO, *De correptione et gratia* 11,31; ed. a cura di A. TRAPÉ, Roma 1987, p. 160.

⁷ *Ibidem*, 12,3; ed. A. TRAPÉ, p. 164.

Di neoplatonismo tardo-antico è imbevuto anche il pensiero di Severino Boezio. Nel *De consolatione philosophiae* egli espone una concezione della libertà intesa, ancora una volta, come adesione alle realtà immateriali e allontanamento dalla materia: «humanas ... animas liberiores quidem esse necesse est cum se in mentis divinae speculatione conservant, minus vero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam cum terrenis artubus colligantur. Extrema uero est servitus cum vitiis deditae rationis propriae possessione ceciderunt».⁸ Degno di nota, tuttavia, è il tentativo di Boezio di recuperare le istanze dell'intellettualismo all'interno di una prospettiva in cui la *libertas* è qualcosa di afferente alla *voluntas*. Nel *De libero arbitrio* Agostino aveva dimostrato il darsi nell'uomo di un *liberum arbitrium voluntatis* sulla base di una ragione teologica o, più genericamente, sulla base di un'esigenza etica: se l'uomo non fosse libero, argomentava l'Ipponate, non sarebbe punibile. Boezio fonda invece il darsi del libero arbitrio sul fatto che colui che è libero è dotato di ragione. Tutto è legato in una catena causale che ha la sua origine in Dio, sostiene Boezio nella prima prosa del quinto libro del *De consolatione*; ma allora, si chiede all'inizio della seconda prosa, «in ... haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas, an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit?». Boezio risponde che non vi è natura razionale che non possieda la *libertas arbitrii*, ed eccone la dimostrazione: ciò che ha la ragione ha anche la capacità di giudicare; «per se igitur», conclude il nostro autore, la natura razionale distingue ciò che è da evitare da ciò che è da desiderare. Come si vede, Boezio prende la *libertas arbitrii* in senso etimologico: essa è, cioè, una *libertas* concernente lo *arbitrari*, non il *volere*. Ed è forte in lui l'istanza intellettualistica: il volere o non volere è associato al giudicare in un modo o in un altro. Eppure poche righe dopo aggiunge che la *volendi nolendique libertas* è maggiore nelle sostanze più elevate perché esse possiedono «perspicax iudicium, et incorrupta voluntas, et efficax optatorum praesto ... potestas».⁹ Il passo mostra bene la posizione di Boezio, intermedia tra quella di Agostino e quella di Tommaso. Con Tommaso, e diversamente da Agostino, Boezio lega libero arbitrio e

⁸ BOEZIO, *De consolatione philosophiae* V,2; ed. a cura di L. BIELER (CCL 94), Turhout 1984², p. 91.

⁹ *Ibidem*.

giudizio; nondimeno, con Agostino, e diversamente da Tommaso, egli presenta il libero arbitrio come la capacità di decidere per il bene, di giudicare rettamente, non come uno spazio di indeterminazione in cui la volontà è chiamata ad esercitare la propria autodeterminazione.

Vi è un secondo aspetto del tema della libertà affrontato da Boezio: quello relativo ai rapporti tra il libero arbitrio della creatura razionale e la prescienza divina. Nelle prose conclusive del libro quinto del *De consolatione* il nostro autore mostra che la prescienza di Dio non toglie il libero arbitrio. L'argomento è noto: la conoscenza come tale non rende necessario ciò che essa conosce; ma la prescienza di Dio è conoscenza degli eventi che sono per noi futuri non in quanto le sono futuri, bensì in quanto le sono presenti; dunque la prescienza divina non rende necessario ciò che per noi è futuro. La soluzione di Boezio, che sviluppa e supera quella agostiniana, è celebre; nondimeno ci si può chiedere se essa sia sufficiente. Per lo stesso Boezio, Dio non è un semplice spettatore dello sviluppo del cosmo; ne è, al contrario, il principio, l'autore. Ci si può dunque chiedere se il libero arbitrio umano resista anche di fronte a un Dio che crea le stesse decisioni e volizioni umane.

La tesi per cui la libertà è capacità di aderire al bene trova pieno e perfetto sviluppo nel *De libertate arbitrii* di Anselmo d'Aosta. Nel precedente *De veritate* Anselmo aveva definito la verità come «rectitudo sola mente perceptibilis»¹⁰ e la giustizia come «rectitudo voluntatis propter se servata».¹¹ Nel succinto *De libertate* egli connette questa nozione di giustizia con la libertà. La libertà, scrive Anselmo, è per la giustizia, in vista della giustizia; dunque la natura razionale è stata dotata di libertà al fine di conservare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa. Ma la *libertas* è *potestas*, potere in senso attivo; dunque la *libertas arbitrii* è la «potestas serbandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem»; pertanto, conclude, il *liberum arbitrium* è quell'arbitrio che può conservare la rettitudine per amore della rettitudine stessa. Contro questa conclusione lo stesso Anselmo solleva due difficoltà. In primo luogo si chiede se la libertà di ar-

¹⁰ ANSELMO D'AOSTA, *De veritate* 11; ed. a cura di F.S. SCHMITT, I, Stuttgart - Bad Cannstatt 1968, p. 191.

¹¹ *Ibidem*, 12; ed. F.S. SCHMITT, I, p. 194.

bitrio permanga anche nel caso in cui la volontà non sia più retta; in secondo luogo si chiede se colui che commette un peccato sia libero nel commettere tale peccato. Al primo problema Anselmo risponde che l'uomo mantiene la *potestas* di conservare la rettitudine anche quando ha perduto tale rettitudine: infatti la libertà di arbitrio, come si è detto, consiste non nel *serbare rectitudinem*, bensì nella *potestas serbandi rectitudinem*. Al secondo problema risponde che occorre distinguere tra la volontà come strumento per volere e la volontà come atto di volere. Ora, la volontà intesa come strumento per volere, afferma Anselmo, è sempre presente nell'animo e ha sempre la medesima forza; ciò che cambia, dunque, è l'uso che si fa di tale strumento.¹²

Come ho detto, Anselmo dà pieno e articolato sviluppo alla dottrina neoplatonica della libertà; tuttavia per comprendere appieno la sua tesi occorre osservare che egli si muove in una prospettiva «teologica». La *rectitudo* di cui egli parla è lo stesso che la verità; è, cioè, una conformità, e precisamente la conformità dell'uomo con Dio, quella somiglianza con Dio di cui parla la *Genesi* e che l'uomo perde con il peccato. In secondo luogo va detto che la definizione che Anselmo dà della *libertas arbitrii* gli è perfettamente funzionale all'elaborazione della propria dottrina sulla grazia. Abbiamo visto che egli afferma che la *potestas* di conservare la rettitudine permane anche nel caso in cui la volontà abbia perso tale rettitudine; al tempo stesso, tuttavia, Anselmo scrive che una volta che la volontà abbia perso la rettitudine, essa non può più riconquistarla da sé. Ne viene che per acquisire nuovamente la *rectitudo* occorre un intervento esterno; ebbene, la grazia consiste precisamente in tale intervento. Come si vede, la nozione di libertà che Anselmo elabora gli permette di dar corpo a una compiuta e coerente dottrina teologica; ciò non significa, tuttavia, che tale nozione sia priva di aspetti problematici. Il nostro autore presenta la *libertas arbitrii* come una *potestas*, ossia come una capacità attiva di autodeterminarsi in direzione del bene. Ciò sollecita una domanda semplice e fondamentale: le azioni cattive sono libere? Se quella *potestas* in cui consiste il libero arbitrio è la capacità di conservare la rettitudine, allora il mancato uso di tale *potestas*, quel mancato uso che fa perdere la rettitudine di cui si è detto, è opera del libero arbitrio? A rigor di logica, la risposta

¹² ANSELMO D'AOSTA, *De libertate arbitrii*; ed. F.S. SCHMITT, I, pp. 207-226.

è negativa e, in effetti, allorché Anselmo affronta la questione della libertà dell'atto peccaminoso, egli non fa cenno alla *libertas arbitrii*; si appella, invece, a un uso deficitario della volontà intesa come strumento del volere. D'altronde nel *De casu diaboli* afferma che il diavolo peccò «non nisi quia voluit»;¹³ si deve dunque concludere che lo stesso Anselmo ammette una capacità di autodeterminarsi più originaria e fondamentale della *potestas* di conservare la rettitudine: una *potestas* di conservare o abbandonare la rettitudine. A questo punto ci si può anche chiedere se Anselmo teorizzi il darsi di un'indeterminazione del volere, indeterminazione che è condizione indispensabile per il darsi di un'autodeterminazione. Ebbene, la risposta è positiva, almeno in una certa misura. Per Anselmo la volontà ha due *affectiones*, due inclinazioni: una per la felicità (*beatitudo*), l'altra per la rettitudine. Di fronte ad esse la volontà ha due possibilità: o abbandonare la giustizia per la felicità, con la conseguenza di perdere l'una e l'altra; o subordinare la felicità alla giustizia.¹⁴ Ora, affermare questo è affermare che nell'uomo vi è un'originaria indeterminazione tra due possibilità. Mi pare, aggiungo, che tale indeterminazione di fondo corrisponda alla capacità di abbandonare o conservare la rettitudine, e non alla *potestas* di conservare quest'ultima.

2. Da Pietro Abelardo a Tommaso d'Aquino

La dottrina di Anselmo trovò un attento ascoltatore in Bernardo di Clairvaux. Nei *Sermones super Cantica canticorum* anch'egli denomina *rectitudo* ciò per cui l'anima è pienamente ad immagine di Dio; anch'egli ritiene che l'anima perda tale *rectitudo* allorché preferisce i beni terreni ai beni eterni; anch'egli distingue la *rectitudo* dal libero arbitrio.¹⁵ Ciononostante la sua analisi della libertà

¹³ ANSELMO D'AOSTA, *De casu Diaboli* 27; ed. F.S. SCHMITT, I, p. 275.

¹⁴ ANSELMO D'AOSTA, *De concordia praescientiae, et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, cap. 13; ed. F.S. SCHMITT, II, p. 286.

¹⁵ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Sermones super Cantica canticorum*, serm. 80-81; ed. a cura di J. LECLERCQ - C.H. TALBOT - H.M. ROCHAS, Romae 1958, pp. 277-291. I *Sermones super Cantica canticorum* interpretano il passo del *Genesi* secondo il quale l'uomo fu creato a immagine e somiglianza di Dio in modo diverso dall'anteriore *Liber de gratia et libero arbitrio*, di cui ci si occuperà qui di seguito. La discrepanza tra i due testi non è irrilevante, tuttavia non è tale da costringere a trattare di essa in questa sede.

e del libero arbitrio è, per certi versi, più raffinata di quella di Anselmo. Nel precedente *Liber de gratia et libero arbitrio* Bernardo scrive che vi sono tre tipi di *libertas*. La prima e più radicale è la *libertas a necessitate*, o *libertas a coactione*, o *liberum arbitrium*. Essa consiste nel potere di consentire o non consentire, è inerente all'essenza stessa del volere ed è propria di ogni realtà dotata di ragione al punto che, scrive Bernardo, essa è identica in Dio e nelle creature e può essere soppressa solo sopprimendo colui che la possiede. Ma se il *liberum arbitrium* è il potere di giudicare in un modo o in un altro, esso non è però il potere di scegliere il bene, di decidere per il bene. Ecco allora che oltre al *liberum arbitrium* si profila un secondo tipo di *libertas*: il *liberum consilium*, ossia la *libertas a peccato*. Infine altro è la capacità di scegliere qualcosa, altro è la forza di realizzare ciò che si è deciso. Ne viene che al *liberum arbitrium* e al *liberum consilium* occorre affiancare un terzo tipo di *libertas*: il *liberum complacitum*, ossia la *libertas a miseria*.¹⁶ Come in Anselmo, anche in Bernardo la disamina della natura della libertà è finalizzata all'elaborazione di una dottrina teologica sul peccato e la grazia. Il peccato, scrive Bernardo, ha la sua origine nel libero arbitrio; tuttavia mentre quest'ultimo è ineliminabile, tanto che lo si trova del tutto intatto anche nei dannati, gli altri due tipi di libertà ammettono dei gradi, e possono pertanto essere perduti. Ebbene, ciò è precisamente quanto è accaduto con il peccato originale: con esso, infatti, l'uomo ha conservato il libero arbitrio, ossia la *imago* di Dio in lui, ma ha perduto la capacità di scegliere per il bene e la capacità di realizzarlo, ossia tutte quelle cose che costituivano la *similitudo* di Dio in lui, ossia la somiglianza morale con Dio.¹⁷ La diagnosi condotta da Bernardo del male che, a suo avviso, affligge l'umanità peccatrice non si ferma però qui; egli, infatti, si chiede quale sia la caratteristica della volontà che pecca, cioè della volontà che rifiuta i beni divini per volgersi ai beni terreni. A questa domanda egli risponde che vi sono due tipi di *voluntas*: la *voluntas communis* e la *voluntas propria*. La prima è *charitas*, ossia condivisione e servizio; la seconda è cupidigia, ossia desiderio di possedere e conservare ciò che si possiede. La *voluntas propria* non è però

¹⁶ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* 3-4,6-11; ed. a cura di J. LECLERCQ - H.M. ROCHAIS, Romae 1963, pp. 170-174.

¹⁷ *Ibidem*, 7-8,21-24; ed. J. LECLERCQ - H.M. ROCHAIS, pp. 181-184. *Ibidem*, 9,28-30; ed. J. LECLERCQ - H.M. ROCHAIS, pp. 185-187.

ancora la spiegazione ultima del peccato. Il libero arbitrio è solo un potere di consentire o non acconsentire; la decisione, dunque, non ha luogo, propriamente, a livello di *liberum arbitrium*; ha luogo, invece, a livello di *liberum consilium*. Ecco allora l'origine ultima del peccato: il *consilium* cattivo, ossia, per quanto si è detto a proposito della *voluntas*, il *proprium consilium*. Esso, scrive Bernardo, altro non è che la preferenza nutrita per il proprio giudizio a scapito di quello di Dio;¹⁸ cioè, come egli stesso afferma in più occasioni, a scapito del giudizio dei padri e della gerarchia ecclesiastica.

Le parole di Bernardo sulla natura e gli effetti del *proprium consilium* invitano a prestare attenzione ad alcune tesi di Pietro Abelardo. Nello *Scito te ipsum* il pensatore bretone innanzi tutto distingue tra *vitium*, *peccatum* e *actio mala*:¹⁹ «vizio» è ciò per cui si è resi inclini a peccare; «peccato» è il consenso all'inclinazione verso cose illecite;²⁰ «azione cattiva» è ciò che non è fatto con la *intentio* con cui doveva essere fatto.²¹ Dopodiché nega che agire contro un precetto che si ignora sia peccato in senso stretto: infatti, «proprie ... peccatum dicitur ipse Deus contemptus vel consensus in malu». ²² E ancora, aggiunge, «proprie ... peccatum illud dici arbitror quod nusquam sine culpa contingere potest»; ma ignorare Dio, conclude il nostro autore, è cosa che in molte persone può avvenire senza colpevolezza.²³ La tesi di Abelardo si presenta come una lineare affermazione del primato di ciò che noi oggi chiameremmo intenzione, coscienza. Ciononostante essa è, in realtà, più complessa di quanto sembri a prima vista e ricca di aspetti problematici. L'affermazione per cui il peccato sta non nell'inclinazione peccaminosa, bensì nel consenso ad essa, non presenta particolari difficoltà storiografiche: la si rinviene, ad esempio, in Agostino, Anselmo d'Aosta ed Anselmo di Laon.²⁴ Abelardo però aggiunge

¹⁸ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *In Resurrectione Domini*, serm. 3,3-4; ed. a cura di J. LECLERCQ - H. ROCHAIS, Romae 1968, pp. 105-107.

¹⁹ ABELARDO, *Scito te ipsum o Ethica*, Quid distet inter peccatum et vitium inclinans ad malum; ed. a cura di D.E. LUSCOMBE, Oxford 1979, riportata con semplificazioni in ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, a cura di M. DAL PRA, Firenze 1976, p. 127.

²⁰ *Ibidem*, Quid sit animi vitium; ed. D.E. LUSCOMBE, p. 128.

²¹ *Ibidem*, Cur Deus dicatur inspector cordis et renum; ed. Luscombe, pp. 142-143. Nel corso del trattato più che di «actio mala» si parla di «mala operatio» e di «opus malum».

²² *Ibidem*, Quot modis peccatum dicatur; ed. D.E. LUSCOMBE, p. 147.

²³ *Ibidem*; ed. D.E. LUSCOMBE, p. 149.

²⁴ ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, p. 18, nota 38.

che il peccato non sta neppure nell'azione, o nell'opera compiuta. Il punto è delicato: egli non sta semplicemente dicendo che una certa azione è peccaminosa perché deriva da un'intenzione peccaminosa; sta dicendo che nessuna azione è intrinsecamente cattiva, peccaminosa. Sta cioè affermando che qualunque azione è in sé moralmente indifferente e che ciò per cui è cattiva o buona è qualcosa di estrinseco ad essa. Ebbene, neppure questa parte della sua tesi è una novità assoluta nella storia del pensiero medievale; tuttavia essa trovava una forte opposizione nell'ampia schiera di coloro che, sulla scorta dei padri, sostenevano che alcune azioni fossero *per se mala*.²⁵ Abelardo aveva di mira sia la morale monastica per cui ogni piacere è male, sia la morale esterioristica dei libri penitenziali altomedioevali. Questi testi, prodotti ancora nell'XI secolo, commisuravano la penitenza da comminarsi esclusivamente sull'azione compiuta, senza concedere alcuno spazio all'intenzione di chi l'aveva commessa.²⁶

Nondimeno la posizione di Abelardo non è scontata. Contro il tentativo di spostare il centro della vita morale dall'azione alla *intentio*, si opposero fattivamente Guglielmo di Saint Thierry e Bernardo di Clairvaux; proprio costoro, infatti, ispirarono il concilio di Sens a condannare Abelardo accusandolo di aver sostenuto che «neque opus, neque voluntas, neque concupiscentia, neque delectatio, quae movet eam, peccatum sit, nec debemus eam velle extinguere». ²⁷ In realtà anche Bernardo conferisce grande importanza all'intenzione e sostiene una morale dell'interiorità. Egli vede nel libero arbitrio sia una capacità di consentire, sia una capacità di giudicare; precisamente, vi vede la capacità di giudicare il proprio consenso.²⁸ Anch'egli, dunque, elabora una nozione di «coscienza». Inoltre, come si è detto, per l'abate di Clairvaux il peccato nasce nel *consilium* e risiede innanzi tutto in esso; anch'egli, dunque, fa dell'intenzione il centro della vita morale. Ciononostante diverge da Abelardo su due punti fondamentali. Innanzi tutto Bernardo pone il compimento dell'uomo nell'essere *similitudo*, oltre che *imago*, di Dio. Ora, egli reputa che l'uomo

²⁵ *Ibidem*, pp. 50-51, nota 116.

²⁶ ABELARDO, *Etica*, a cura di M. PARODI - M. ROSSINI, Milano 1995, p. 75.

²⁷ ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, pp. 19-20, nota 39.

²⁸ «Ex libertate ... qua liberum est voluntati seipsam iudicare vel bonam, si bono, vel malam, si malo consenserit – quippe quae in neutro, nisi certe volendo, consentire se sentit –, liberum arbitrium credimus nominari»: BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Liber de gratia et libero arbitrio* 4,11; ed. J. LECLERCQ - H. ROCHAIS, p. 173.

possa divenire *similitudo Dei* solo conformandosi ai precetti che Dio stesso ha formulato a tal fine. Ne viene che egli concepisce la rettitudine, sul piano morale, come la conformità di ciò che di fatto l'uomo decide con ciò che deve decidere; di conseguenza vede nei precetti di Dio qualcosa che dev'essere accettato, non discusso. In secondo luogo ritiene che i precetti di Dio trovino adeguata espressione nella Sacra scrittura, nei padri della Chiesa, nella tradizione, nelle decisioni dell'autorità ecclesiastica. Ne viene che, dal suo punto di vista, i contenuti della tradizione sono tutt'uno con i precetti divini e, come tali, essi devono essere accolti, non discussi. Si comprende dunque la ragione per cui l'abate di Clairvaux ritiene che il *consilium* sia buono quando è *commune*: è buono, infatti, quando si conforma ai precetti che Dio stesso ha formulato e che la Chiesa trasmette ed esplicita. E si comprende anche la ragione per cui attribuisce tanta importanza al libero arbitrio: è il libero arbitrio, infatti, ciò grazie a cui l'uomo si conforma ai precetti di Dio resi manifesti nella tradizione della Chiesa. Certamente anche per Abelardo l'uomo si salva solo obbedendo ai precetti divini, tuttavia egli ritiene sia che il contenuto di questi precetti debba essere compreso, sia che egli abbia il diritto di chiedersi se essi sono stati ben compresi. In altri termini, Abelardo nega che gli scritti dei padri della Chiesa e le consuetudini vigenti in essa costituiscano un criterio certo per comprendere ciò che Dio chiede agli uomini: «non esse meae consuetudinis per usum proficere, sed per ingenium», afferma l'Abelardo della *Historia calamitatum*;²⁹ «qui venerunt post apostolos, doctores non recipis» è ciò di cui lo accusa Bernardo nel cosiddetto *Tractatus de erroribus Petri Abaelardi*.³⁰ Il dissenso tra i due autori giunge alla stessa nozione di *rectitudo*. Abelardo ritiene che la rettitudine, presa in senso stretto, consista non nel decidere in modo conforme a ciò che si deve decidere, bensì nel decidere in modo conforme a ciò che si ritiene di dover decidere. Egli certo non giunge ad affermare che la norma morale è creata dal soggetto; tuttavia mette in evidenza che la moralità dell'azione ha la sua fonte e il suo

²⁹ ABELARDO, *Historia calamitatum mearum*, Quando Laudunum venit ad magistrum Anselmum; in ABELARDO, *Historia calamitatum*, ed. a cura di J. MONFRIN, Paris 1967, p. 69.

³⁰ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Lettera a Innocenzo III* (nota anche come *Tractatus de erroribus Petri Abaelardi*) 5,13; ed. a cura di J. LECLERCQ - H. ROCHAS, Romae 1977, *Epistola* 190, p. 27. Cfr. M. DAL PRA, *Introduzione a ABELARDO, Conosci te stesso o Etica*, p. XXV.

criterio nella conoscenza posseduta dal soggetto. Non stupisce allora che lo *Scito te ipsum* non tratti della questione se l'uomo sia o non sia dotato di libero arbitrio: in tale sede Abelardo non ritiene importante mostrare che l'uomo ha la capacità di autodeterminarsi a volere questo o quello; ritiene invece importante mostrare che il giudizio su ciò che è o non è bene ha luogo nella coscienza e sulla sola base di ciò che si sa. E si comprende di nuovo l'ostilità di Bernardo: letta con gli occhi dell'abate di Clairvaux, la tesi di Abelardo è un'esaltazione del *proprium consilium*, ossia di ciò che Bernardo ritiene massimamente esecrabile.³¹

Al fine di risolvere il conflitto tra l'istanza di Abelardo e l'istanza di Bernardo, Tommaso d'Aquino da un lato ammette che la coscienza obbliga (*ligat*) a seguire le proprie indicazioni sia che essa sia in errore, sia che sia veritiera, dall'altro distingue tra la coscienza che obbliga assolutamente e sostanzialmente e la coscienza che obbliga condizionatamente e accidentalmente. Nelle *Quaestiones disputatae de veritate* egli osserva che l'obbligazione che deriva dai precetti è diversa dall'obbligazione che deriva dalla coscienza: i primi obbligano nel senso che se si opera conformemente a ciò che essi prescrivono, si fa qualcosa di buono; la seconda obbliga nel senso che se non si agisce conformemente a ciò che essa prescrive, si pecca. Il punto è, e lo scrive lo stesso Aquinate, che ciò che si presenta alla volontà come legge, è una legge pensata come tale dalla conoscenza; è dunque tale legge, e non la legge così come è in se stessa, il criterio cui la volontà deve attenersi se vuol essere retta.³² Ne viene che ogni volizione contro coscienza è peccato; ma ne viene anche che ogni peccato è una volizione contro coscienza: scrive infatti Tommaso nella *Summa theologiae* che l'ignoranza antecedente e invincibile di ciò che si deve sapere scusa totalmente dal peccato.³³ Ciò non toglie, tuttavia, che l'Aquinate mantenga una prospettiva, per così dire,

³¹ Difficile non ritenere riferite ad Abelardo le parole con cui Bernardo ritrae colui che si è volto al *proprium consilium*: «quae maior superbia, quam ut unus homo toti congregationi iudicium suum praeferat, tamquam ipse solus habeat spiritum Dei?». BERNARDO DI CLAIRVAUX, *In Resurrectione Domini*, serm. 3,4; ed. J. LECLERCQ - H. ROCHAIS, p. 107.

³² TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 17, a. 4, c. Molto efficace il ad 1: «quamvis id quod dictat erronea conscientia non sit consonum legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei. Et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedit a lege Dei, quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedat».

³³ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 76, a. 3, c.

oggettivistica. Ancora nella *Summa theologiae* egli scrive che atto malvagio è quello che va contro una norma. Ma, prosegue, le norme sono due: la retta ragione, che è norma prossima; e la legge eterna, che è norma remota. Dunque, conclude, si può parlare di peccato in due sensi: in quanto si vuole qualcosa contro la retta ragione e in quanto si vuole qualcosa contro la legge eterna.³⁴ Queste affermazioni, invero, non si discostano da quelle di Abelardo. Più interessanti sono invece due precisazioni che Tommaso presenta nelle *Quaestiones disputatae de veritate*. La coscienza erronea, osserva l'Aquinate, obbliga non perché erronea, bensì perché la si ritiene retta. Ne viene che la coscienza erronea obbliga solo accidentalmente: essa infatti obbliga non perché è in errore, bensì perché consiste, per sua natura, nell'esigenza di un agire conforme a verità. Al contrario la coscienza retta obbliga sostanzialmente: essa infatti obbliga per quel che effettivamente essa è. Inoltre, ed è questo il punto più importante, la coscienza retta è tale per cui il soggetto «istam conscientiam sine peccato non potest deponere», ossia tale per cui il soggetto non può cambiare opinione: infatti, spiega Tommaso, «in hoc ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret». Al contrario la coscienza erronea è tale per cui «removeri potest et absque peccato». In tal senso la prima obbliga assolutamente, la seconda condizionatamente. È questo il caso, ad esempio, di una coscienza che obbligasse a fornicare e di una coscienza che obbligasse a non fornicare.³⁵ Con ciò l'Aquinate conserva l'istanza di fondo di Bernardo. Nella prospettiva di Tommaso l'interposizione della conoscenza tra la realtà e la volontà non toglie che la verità possa divenire nota e, una volta che lo sia divenuta, possa essere abbandonata solo in forza di un peccato; ma la verità, come si capisce dal tenore del discorso, è per Tommaso precisamente il cristianesimo nella sua oggettività e datità storica; dunque resta che anche per il maestro domenicano il cristianesimo, nella sua oggettività e datità storica, si impone alla mente con una forza tale che, una volta che se ne sia colta la verità, esso può essere rifiutato o abbandonato solo in forza di un peccato.

Un'approfondita analisi della natura dell'intelletto, della volontà e dei loro rapporti è anche ciò che permette a Tommaso di

³⁴ *Ibidem*, q. 71, a. 6, c.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 17, a. 4, c.

illustrare la natura del libero arbitrio e di provare che l'uomo ne è dotato. Nel testo più maturo che egli dedica all'argomento, alcune *quaestiones* della prima sezione della seconda parte della *Summa theologiae*, l'Aquinate afferma innanzi tutto che la volontà deve alla ragione la sua stessa natura di volontà. Come ogni altra facoltà, anche l'appetito, ossia l'inclinazione, riceve la propria specificazione dal suo oggetto; ma, osserva l'Aquinate, la volontà è un appetito che consegue al darsi dell'oggetto così come lo apprende la ragione; dunque, conclude, la volontà è appetito razionale nel senso che dipende dall'intelletto nel suo essere un appetito fatto in un certo modo, cioè con un certo oggetto.³⁶ Ora, come l'oggetto dell'intelletto è l'ente, o la *quidditas*, in universale, così l'oggetto della volontà è il bene nella sua universalità.³⁷ Ciò implica, per Tommaso, che è falso che la volontà sia priva di qualsivoglia natura, sia una sorta di attività non tendente a nulla;³⁸ al contrario essa è una tendenza al bene nella sua universalità.³⁹ Questo significa sia che essa è capace di volere qualunque bene, sia che, posto un certo bene delimitato, essa può volere qualche altro bene. È questo un primo livello di indeterminazione del volere: «si proponatur aliquod aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet»; ma se le si proporrà «aliquod obiectum quod non secundum omnem considerationem sit bonum», allora «non ex necessitate voluntas feretur in illud». Vi è però un livello più radicale di indeterminazione del volere. La volontà, scrive Tommaso, si muove o quanto all'esercizio dell'atto, o quanto alla specificazione dell'atto. Ora, è vero che un oggetto buono sotto ogni rispetto muove necessariamente la volontà; tuttavia, precisa l'Aquinate, ciò accade solo quanto alla specificazione dell'atto: la volontà, infatti, può impedire che un tale oggetto le sia reso presente; dunque nessun oggetto può muovere necessariamente la volontà quanto all'esercizio dell'atto.⁴⁰ Questa dottrina permette a Tommaso di conseguire un duplice obiettivo. Da un lato può concedere ad Agostino e Anselmo d'Aosta che la volontà è per sua natura una inclinazione al bene in assoluto e che essa è appagata

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 8, a. 1, c.

³⁷ *Ibidem*, q. 10, a. 1, ad 3.

³⁸ *Ibidem*, ad 1.

³⁹ *Ibidem*, c.

⁴⁰ *Ibidem*, a. 2, c.

solo fruendo di un tale oggetto.⁴¹ Dall'altro può mostrare che l'atto con cui la volontà sceglie un bene inferiore al posto di un bene maggiore, ma finito anch'esso, non è un atto contrario alla natura della volontà medesima; può cioè mostrare che, rispetto ai beni finiti, la volontà è in qualche misura indeterminata.

Come, poi, la volontà si autodetermini è materia di un'analisi altrettanto raffinata. Innanzi tutto va osservato che per l'Aquinate la ragione non si limita a presentare alla volontà uno o più oggetti o un giudizio di coscienza su di essi, né la volontà si limita a porre la ragione di fronte alla volizione come di fronte a un fatto compiuto. Sviluppando i suggerimenti che gli giungevano da Nemesio di Emesa, Giovanni Damasceno e dallo stesso Aristotele, Tommaso interpreta i differenti atti e momenti che conducono all'azione come atti misti, ossia come atti frutto di una collaborazione tra intelletto e volontà in cui ognuna delle due facoltà conferisce agli atti dell'altra qualcosa di sé. Così, ad esempio, l'intenzione (*intentio*), che è il tendere a un qualche fine come termine di ciò che è ad esso ordinato,⁴² in quanto è un moto verso il fine è opera della volontà,⁴³ in quanto implica la capacità di ordinare qualcosa a qualcos'altro presuppone la ragione.⁴⁴ La deliberazione (*consilium*), che è l'indagine volta a far chiarezza sulle azioni da intraprendere in vista del fine voluto, in quanto ricerca sul da farsi è opera della ragione,⁴⁵ in quanto ha per oggetto le azioni che l'uomo vuol compiere e ha luogo sotto l'impulso della volontà, è opera della volontà.⁴⁶ La scelta (*electio*), che è l'inclinare della volontà a un mezzo in quanto ordinato a un fine, «materialiter quidem est voluntatis, formaliter rationis».⁴⁷ Ora, la potenza alla quale si deve l'autodeterminazione che conduce alla scelta di questo o a quel bene finito non è la ragione; è la volontà. Nella prima parte della *Summa theologiae* a proposito del libero arbitrio inteso come principio dell'atto libero Tommaso scrive sia che esso è un'indifferenza nella scelta,⁴⁸ sia che è il potere di portarsi su

⁴¹ *Ibidem*, q. 11, aa. 3-4.

⁴² *Ibidem*, q. 12, a. 1, ad 4.

⁴³ *Ibidem*, *Id.*, c.

⁴⁴ *Ibidem*, ad 3; *Id.*, a. 3, a. 2; *Id.*, a. 4, c.

⁴⁵ *Ibidem*, q. 14, a. 1, c.

⁴⁶ *Ibidem*, ad 1.

⁴⁷ *Ibidem*, q. 13, a. 1, c.

⁴⁸ *Ibidem*, Ia, q. 83, a. 2, c.

cose diverse,⁴⁹ è una *vis electiva*, e pertanto si identifica con la volontà.⁵⁰ Ciononostante il libero arbitrio non si fonda nella sola volontà, né è presente nella sola volontà. In primo luogo esso riguarda la *electio*; ma la deliberazione, come abbiamo visto, è un atto emesso dalla volontà grazie alla presenza in essa di una caratteristica che le viene dalla ragione: la capacità di comparare e coordinare. Dunque se la volontà può autodeterminarsi alla volizione di un mezzo come mezzo, è perché la ragione innanzi tutto le presenta gli oggetti e, in più, le fornisce una capacità che non compete in proprio alla volontà. In secondo luogo, ed è questo il punto di maggiore importanza, il libero arbitrio è presente, in un certo senso, anche nella ragione stessa. Nella seconda parte della *Summa* viene posta implicitamente una questione spinosa: si è visto che la volontà può scegliere tra beni finiti; ma è libera di non volere ciò che la ragione delibera? Il libero arbitrio, in altri termini, sta nella capacità della volontà di emettere una *electio* difforme dal *consilium*? Enrico di Gand e gli autori francescani risponderanno affermativamente, ma Tommaso non è altrettanto categorico; anzi, ciò che egli scrive lascia aperta la possibilità di vedere nella *electio* la semplice esecuzione del *consilium*.⁵¹ Né la libertà può essere garantita da una volizione anteriore ad entrambi: anche questa, infatti, rispetto a un certo fine sarà una *electio*, e come tale sarà preceduta da un *consilium*.⁵² Con ciò, è però importante ricordare che l'Aquinate vede nel *consilium* un atto emesso sì dalla ragione, ma dietro l'impulso della volontà, con una qualche partecipazione della volontà. Anche il *consilium*, cioè, sembrerebbe partecipare, seppure obliquamente, del libero arbitrio, della capacità della volontà di autodeterminarsi.

3. *Da Giovanni Fidanza a Guglielmo di Ockham*

Bonaventura da Bagnoregio, al secolo Giovanni Fidanza, nel suo commento al secondo libro delle *Sententiae* concorda con Tommaso nel dire che il libero arbitrio nasce dal concorso di

⁴⁹ *Ibidem*, a. 1, c.

⁵⁰ *Ibidem*, a. 4, c.

⁵¹ *Ibidem*, Ia-IIae, q. 13, a. 1, ad 2; *Id.*, a. 3, c.

⁵² *Ibidem*, q. 9, a. 4, c.

ragione e volontà,⁵³ tuttavia è aperto all'influsso di Agostino più di quanto lo fosse l'Aquinate. Per Tommaso la ragione contribuisce alla genesi del libero arbitrio mettendo a disposizione della volontà la nozione universale di bene e la capacità di comparare e connettere. Bonaventura, invece, pone attenzione al fatto che il libero arbitrio richiede la capacità di discernere tra il giusto e l'ingiusto e fra il proprio e l'altrui. Ebbene, a suo giudizio queste capacità derivano dalla ragione, la quale ha la nozione della giustizia, giacché conosce, in virtù dell'illuminazione, la somma giustizia, ed è capace di conoscere cosa sia il proprio, giacché si identifica con la capacità di riflettere su di sé.⁵⁴ Tommaso inoltre, come si è visto, abbandona la concezione per cui il libero arbitrio è la capacità di scegliere il bene maggiore, o almeno ciò che appare tale; al contrario Bonaventura la conserva. Riprendendo, nello sforzo di ridurli ad unità, sia Anselmo che Bernardo, egli distingue nel libero arbitrio tre momenti: l'assenza di coazione, la dignità che tale non poter essere costretto dà a chi è libero e il potere di conservare la rettitudine.⁵⁵ Ebbene, nell'azione cattiva resta solo il primo dei tre aspetti: infatti, scrive Bonaventura, la malizia non è oggetto del libero arbitrio, e dipende da quest'ultimo non in quanto esso è libero, bensì in quanto è manchevole (*deficiens*).⁵⁶ Questa tesi costituisce, mi pare, la ragione di fondo per cui il maestro francescano ritiene che il libero arbitrio sia un *habitus*. Esso, scrive Bonaventura, è un *habitus* nel senso che è una collaborazione tra ragione e volontà: la volontà riceve dalla ragione la caratteristica di non essere una tendenza cieca; la ragione riceve dalla volontà la capacità di dominare sulle azioni umane.⁵⁷ Mi pare che questa prospettiva sia sottesa dalla convinzione che il libero arbitrio sia una collaborazione ben fatta tra le due facoltà, una collaborazione che porta alla scelta di ciò che è moralmente bene.

⁵³ BONAVENTURA, *In II librum Sententiarum*, d. 25, pars 1, a. unicus, q. 3, c.; in BONAVENTURA, *Opera omnia*, a cura dei padri del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi, II: *In secundum librum Sententiarum*, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, pp. 598-599.

⁵⁴ *Ibidem*, q. 1, c.; ed. Quaracchi, p. 593.

⁵⁵ *Ibidem*, pars 2, a. unicus, q. 1, c.; ed. Quaracchi, pp. 610-611.

⁵⁶ *Ibidem*, q. 3, c.; ed. Quaracchi, pp. 614-615.

⁵⁷ *Ibidem*, pars 1, a. unicus, q. 5, c.; ed. Quaracchi, p. 603. Nonostante queste affermazioni, resta che Bonaventura nega, a differenza di Tommaso, che una potenza conferisca all'altra una qualche *virtus*.

Vi è invero un altro punto su cui Bonaventura e Tommaso non coincidono: per il primo la volontà è una potenza attiva, in quanto caratterizzata dalla capacità di esercitare un *dominium*; per il secondo la volontà è una potenza passiva, in quanto caratterizzata dalla necessità di ricevere il proprio oggetto dalla ragione. Si tratta in verità di una sfumatura, su cui però si concentra l'attenzione del dibattito filosofico dell'ultimo quarto del XIII secolo. Sviluppando le tesi dell'Aquinate,⁵⁸ Goffredo di Fontaines sostiene che la determinazione della volontà a volere il fine e, successivamente, i mezzi dipende non dalla volontà stessa, bensì dall'oggetto che la ragione le presenta.⁵⁹ Tommaso di Sutton, poi, nega che la volontà sia attiva giacché essa, come osserva l'Aquinate, quanto all'esercizio dell'atto è mossa non da se stessa, bensì da un proprio precedente atto, e quanto alla specificazione dell'atto segue la deliberazione della ragione.⁶⁰ Su posizioni contrarie troviamo invece Enrico di Gand. Egli ammette che la volontà dipenda in qualche misura dalla ragione: è la ragione, infatti, la facoltà che presenta alla volontà le cose su cui questa eserciterà la propria scelta. Nega però che la volontà sia determinata a scegliere ciò che il giudizio della ragione ha stabilito essere bene, così che la libertà della volontà sta proprio nella capacità della volontà di determinarsi a prescindere dalle conclusioni cui è giunta la ragione.⁶¹ Invero, colui che sviluppa appieno la tesi per cui la volontà è una potenza attiva è Pier di Giovanni Olivi.

Nella sua cinquantasettesima *quaestio* sul secondo libro delle *Sententiae*, al fine di mostrare che l'uomo è dotato di libero arbitrio egli elabora tre gruppi di argomenti. In primo luogo, osserva, è una caratteristica dell'uomo il nutrire alcuni «sentimenti spirituali»: zelo per la giustizia e misericordia, orgoglio e vergogna, amicizia e inimicizia, gratitudine e ingratitudine, soggezione e desiderio di comando, speranza e diffidenza, ansia del futuro e ignavia.

⁵⁸ La storiografia neoscolastica ha spesso visto in Goffredo di Fontaines e in Tommaso di Sutton dei travisatori del pensiero di Tommaso d'Aquino; nondimeno un'attenta lettura di questi autori mostra la problematicità di tale interpretazione.

⁵⁹ GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet* X, q. 13; riportato in O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I: *Problèmes de psychologie*, Louvain - Gembloux 1942, p. 331.

⁶⁰ TOMMASO DI SUTTON, *Quaestio disputata utrum voluntas humana moveat seipsam ad actum volendi*. Si veda A. BAUSOLA, *La libertà*, a cura di R. GILARDI, Brescia 1986², pp. 121-123.

⁶¹ ENRICO DI GAND, *Quodlibet* I, q. 16.

Ebbene, tutti questi «sentimenti» sono possibili solo presupponendo che l'uomo sia responsabile delle proprie decisioni; dunque sono possibili solo presupponendo che l'uomo sia libero; dunque l'uomo è libero. In secondo luogo si osserva che l'intelletto ha la capacità di portarsi su più oggetti e di riflettere su di sé; ma, argomenta Olivi, l'intelletto soggiace totalmente all'oggetto; ne viene che il moto di volgersi a questo o a quello, ossia il *dominium* sui propri atti, è qualcosa che deriva all'intelletto da un'altra facoltà; dunque l'uomo è dotato di una facoltà che ha come caratteristica la capacità di dominare sui propri atti. In terzo luogo, prosegue, si constata che la volontà ha la capacità di consentire, di amare un bene infinito, di comandare, di muovere ogni altra potenza e di aspirare all'eternità, ossia di superare ogni modo finito di esistenza. Ora, se la volontà fosse determinata, scrive Olivi, l'uomo non sentirebbe in suo potere, come invece sente, il portarsi su un oggetto o su un altro, né potrebbe superare l'orizzonte delle volizioni di oggetti limitati, giacché le determinazioni che gli provengono dall'esterno sarebbero sempre dirette a cose limitate.⁶²

Nella prospettiva di Olivi queste riflessioni non sono dimostrazioni dell'esistenza del libero arbitrio; sono, invece, dei semplici richiami a qualcosa che l'uomo già percepisce e che, pertanto, non necessita di dimostrazione: il fatto di avere in sé un potere di dominio sui propri atti, una *potestas* «quae non sic est determinata ad agendum, quando agit, et ad non agendum, quando non agit, quin, quando agit, possit id non agere, et quin, quando non agit, possit id agere».⁶³ Ebbene, conclude Olivi, questo potere è un potere della volontà: è, precisamente, il potere per cui essa opera «non quasi ab alio applicata et mota, sed potius ipsa se ipsam applicat ad opus». Ed è lo stesso che il libero arbitrio, il quale solo conseguentemente e secondariamente può essere concepito come il potere di portarsi su uno qualunque degli opposti.⁶⁴ Ciò implica, scrive il nostro autore, in primo luogo che il libero arbitrio consiste non in un misto di ragione e volontà, bensì in quel potere di dominio che è proprio della sola volontà.⁶⁵ In secondo luogo che è un potere tale da non essere vincolato da nulla, nemmeno

⁶² PIER DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, c.; ed a cura di B. JANSEN, II: *Quaestiones 49-71*, Quaracchi 1924, pp. 316-335.

⁶³ *Ibidem*; ed. B. JANSEN, p. 327.

⁶⁴ *Ibidem*, ad 17; ed. B. JANSEN, p. 358.

⁶⁵ *Ibidem*, ad 21; ed. B. JANSEN, pp. 365-366.

dall'oggetto, al punto che neppure un bene infinito ha, preso come oggetto, la capacità di costringere la volontà a volerlo. Infine che è quel potere che sta alla radice di tutte le attività umane. Con ciò Olivi non afferma solamente che la volontà è più nobile dell'intelletto; afferma, altresì, che l'uomo è innanzi tutto volontà, nel senso che è capacità attiva di emettere atti dominando su di essi.⁶⁶

Nonostante la diversità delle formule, tra Pietro di Giovanni Olivi e i tomisti non mancano punti di contatto. Olivi non nega che l'intelletto sia una potenza distinta dalla volontà, caratterizzato dalla capacità di conoscere le cose; nega solo che esso possa portarsi su questo o quell'ente determinato senza l'intervento della volontà.⁶⁷ E neppure nega che l'oggetto eserciti una qualche forma di causalità sull'atto della volontà; nega solo che tale causalità sia tale da costringere la volontà a volere, e a volere questo piuttosto che quello.⁶⁸ Le questioni su cui il disaccordo è sostanziale sono due. Tommaso ritiene che la volizione segua necessariamente la deliberazione; Pietro lo nega. Tommaso afferma che il principio «omne quod movetur ab alio movetur» vale anche per la volontà; Pietro, affinando la tesi di Enrico di Gand, afferma che esso vale per la volontà solo nel senso che la sua capacità di emettere certi atti, e dunque di autodeterminarsi, le deriva dalla propria natura.⁶⁹

Le posizioni di Olivi hanno influenzato fortemente il pensiero di Giovanni Duns Scoto. Anche il dottore Sottile ritiene che ciò che mostra che l'uomo è dotato di libero arbitrio sia l'ordinario comportamento umano: se l'uomo non fosse libero, osserva Scoto, sarebbe inutile deliberare, o darsi da fare. E ancora con Olivi sostiene sia che l'oggetto presentato alla volontà dall'intelletto costituisce per l'atto della volontà una *conditio sine qua non*, sia che non vi è oggetto che costringa la volontà a volerlo necessariamente. Inoltre afferma che la caratteristica fondamentale della

⁶⁶ *Ibidem*, c.; ed. B. JANSEN, p. 335.

⁶⁷ Si veda la distinzione tra *aspectus* generale, ossia la capacità dell'intelletto di rivolgersi in generale agli oggetti conoscibili, e *aspectus* particolare, ossia la capacità dell'intelletto di rivolgersi a questo invece che a quello, in *ibidem*, q. 59, c.; ed. B. JANSEN, pp. 543-544.

⁶⁸ *Ibidem*, q. 58, c.; ed. B. JANSEN, p. 410, *ibidem*, ad 1; ed. B. JANSEN, p. 415 e *ibidem*, ad 3; ed. B. JANSEN, p. 419. Olivi afferma che l'oggetto è una causa terminativa dell'atto, senza però chiarire fino in fondo la natura di tale causalità.

⁶⁹ *Ibidem*, q. 57, ad 1; ed. B. JANSEN, pp. 338-339.

volontà è il voler volere, ossia l'essere padrona dei propri atti, e che il fondamento di tale capacità sta nella natura della volontà, per cui da un lato essa non è una causa naturale, ossia determinata a un solo effetto, dall'altro è capace di autodeterminarsi.⁷⁰ Scoto difende le tesi accennate con originalità. Di fronte all'ipotesi per cui la volontà è necessitata dall'oggetto tranne che nel caso in cui essa si trattenga dal volere, il maestro francescano osserva che il non volere è non un'assenza di attività, bensì un atto positivo della volontà; dunque, conclude Scoto, resta vero che nessun oggetto può costringere la volontà a volerlo.⁷¹ E a proposito della capacità della volontà di autodeterminarsi, egli affronta il problema collegandolo alla più ampia questione della contingenza di ciò che accade in natura.⁷² Infine va detto che il nostro autore smussa alcuni dei tratti più aspri delle affermazioni di Olivi. Nel quarto libro della *Ordinatio*, ad esempio, Scoto osserva implicitamente che se è vero che la volontà ha la capacità di dirigere l'attività dell'intelletto, nondimeno ciò non toglie che l'intelletto sia causa totale dell'intellezione così come la volontà lo è della volizione.⁷³

Le tesi della tradizione francescana trovano in Guglielmo di Ockham un sostenitore, ma trovano anche un interprete. Ockham esclude che le potenze dell'anima si distinguano in qualche modo da essa; tuttavia sottoscrive senza limitazioni la dottrina per cui l'azione della volontà non è determinata da nulla tranne che dalla volontà stessa: la volontà, sostiene il nostro autore, è indeterminata e capace di autodeterminazione sia sul piano fisico, sia sul piano psicologico. Sul piano fisico Ockham ammette che il principio «omne quod movetur ab alio movetur» valga per gli agenti naturali, siano essi corporei o incorporei, ma nega che valga per la volontà libera; la libertà, detto in altri termini, «est quaedam indifferentia et contingentia». Sul piano psicologico, poi, egli ammette che

⁷⁰ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* II, d. 25, q. unica; in GIOVANNI DUNS SCOTO, [Opera omnia], a cura di L. WADDING, VI/2: *Quaestiones in librum II Sententiarum*, a cura di J. PONCE, sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639 (rist. anast. Hildesheim 1968), pp. 873-890.

⁷¹ *Ibidem*, IV, d. 49, q. 10, n. 8; in GIOVANNI DUNS SCOTO, [Opera omnia], a cura di L. WADDING, X: *Quaestiones in librum IV Sententiarum*, a cura di A. HICKEY, sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639 (rist. anast. Hildesheim 1968), p. 513.

⁷² *Ibidem*, II, d. 25, q. unica, n. 13; ed. L. WADDING - J. PONCE, pp. 888-889.

⁷³ «Nec actus intellectus est totalis causa actus voluntatis, sed partialis causa (si est aliqua), nec e converso voluntas est totalis causa intellectionis»: *ibidem*, IV, d. 49, q. ex latere, n. 16; ed. L. WADDING - A. HICKEY, p. 411.

il volere sia sempre preceduto dal conoscere; tuttavia nega che l'oggetto abbia il potere di determinare la volontà a volerlo.⁷⁴ La difficoltà maggiore consiste, ovviamente, nel mostrare che la volontà è libera anche di fronte a un bene infinito, o al fine ultimo. Su questo punto Ockham elabora un argomento peculiare. In primo luogo egli nega l'identificazione di bene infinito e fine ultimo della volontà. Da un lato ritiene che sia impossibile «dimostrare» filosoficamente l'esistenza di un bene infinito; dall'altro osserva che l'esperienza insegna che se alcuni pongono Dio come fine supremo della propria vita, altri non lo pongono. Ne viene che non si può affermare che la volontà umana abbia una naturale inclinazione per un bene infinito, ossia che la volontà umana possa porsi come fine ultimo solo un bene infinito; si può affermare solamente che è possibile che Dio sia il fine ultimo della volontà. In effetti, per il filosofo il fine ultimo della volontà è la felicità in generale. In secondo luogo, Ockham nega che la volontà sia determinata di fronte alla felicità in generale. Vi sono uomini, egli scrive, che ritengono impossibile una felicità maggiore di quella che gli può provenire dalle gioie terrene; dunque non si può dire che la volontà umana voglia necessariamente la felicità.⁷⁵

4. Giovanni Buridano e l'eredità del medioevo

Protagonisti del dibattito sulla libertà umana non sono solo i seguaci di Tommaso e gli esponenti della scuola francescana; non privi di rilievo sono anche gli aristotelici radicali, detti impropriamente «averroisti latini»: fautori della tesi per cui ogni volta in cui si danno le cause sufficienti per la volizione di un certo oggetto, la volontà non può non determinarsi a operare tale volizione, furono avversati tanto dai pensatori della scuola francescana, quanto dall'Aquinate. Critico nei loro confronti fu anche Giovanni Buridano,

⁷⁴ GUGLIELMO DI OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum*, d. 1, q. 6; in GUGLIELMO DI OCKHAM, *Opera philosophica et theologica*, Opera theologica, I: *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, ed. a cura di G. GÁL, St. Bonaventure University, St. Bonaventure 1967, pp. 501-502. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Quodlibet* I, q. 16; in GUGLIELMO DI OCKHAM, *Opera philosophica et theologica*, Opera theologica, IX: *Quodlibeta septem*, ed. a cura di J.C. WEY, St. Bonaventure University, St. Bonaventure 1980, pp. 87-89.

⁷⁵ GUGLIELMO DI OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum*, d. 1, q. 6; ed. G. GÁL, pp. 503.506. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Quodlibet* III, q. 1; ed. J.C. WEY, pp. 199-208.

insegnante alla facoltà delle arti di Parigi nella prima metà del XIV secolo. Contro i deterministi egli osserva che se fosse vera la loro tesi, sarebbe impossibile parlare di accadimenti contingenti e, sul piano morale, verrebbe meno la responsabilità, né si potrebbe parlare di merito o demerito. Ma se libertà si dà, si chiede Buridano, quale autonomia ha la volontà di fronte all'intelletto? Attento alle istanze aristoteliche, il nostro autore distingue due casi. Posta di fronte a due beni diseguali, la volontà normalmente non può volere il bene minore; dato però che anche ciò che l'intelletto giudica cattivo non sempre è privo di aspetti di bontà, ne viene che la volontà può volere tale oggetto per questi aspetti. Resta tuttavia che la volontà non può discostarsi dal giudizio dell'intelletto quando esso abbia tenuto conto di tutti gli aspetti dell'oggetto. Posta poi di fronte a due beni eguali, prosegue Buridano, la volontà può ancora optare per l'uno a scapito dell'altro: essa infatti, diversamente da quanto accade nel caso degli animali irrazionali, vede quei beni in ordine al fine in rapporto al quale quei beni sono tali; e, dunque, in forza della volizione di tale fine può rinunciare alla sospensione del giudizio conseguente all'esame dei soli beni supposti uguali.⁷⁶ Il significato di questa dottrina dipende dall'importanza che si assegna al ricorso che, in alcuni luoghi, Buridano fa ai contenuti della fede; nel caso particolare al ricorso che egli fa alla condanna di un articolo di tendenza determinista da parte del vescovo di Parigi, Stefano Tempier, e al fatto che la fede cristiana rivendica la libertà sia in Dio che nell'uomo. Se si intende ciò come una semplice conferma estrinseca al procedimento dimostrativo, allora si vedrà in Buridano un nemico del determinismo in tutte le sue forme. Se invece si vede in esso il fondamento ultimo e positivo della tesi per cui l'uomo è libero, allora si potrà dire che Buridano intende mostrare quali siano i possibili margini di tale libertà e, viceversa, quale tipo di determinismo certamente non compete all'uomo; non si potrà dire, invece, che egli prenda le distanze da qualunque tipo di determinismo.

⁷⁶ GIOVANNI BURIDANO, *Quaestiones in Metaphysicam*, VI, q. 5; in GIOVANNI BURIDANO, *In Metaphysicam Aristotelis quaestiones argutissimae*, impensis Iodoci Badii Ascensii, Parisiis 1518 (rist. anast. GIOVANNI BURIDANO, *Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1964), cc. 35va-37rb. GIOVANNI BURIDANO, *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, III, qq. 1-5; in GIOVANNI BURIDANO, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Egidius Delfus curavit, venundantur a Ponceto le preux, Parthisijs 1513 (rist. anast. GIOVANNI BURIDANO, *Super decem libros Ethicorum*, Frankfurt a.M. 1968), cc. 36rb-55ra.

In conclusione, possiamo osservare che la formulazione del problema della libertà ha subito una trasformazione nel corso dei mille anni che separano Agostino da Buridano. Dal III secolo dopo Cristo alla fine dell'XI la libertà è stata concepita innanzi tutto come capacità di scegliere ciò che è veramente bene; dal XII secolo, invero, essa viene sempre più chiaramente concepita come capacità di autodeterminarsi nella scelta. Ma se al termine del Medioevo vi è concordia sul modo di porre il problema della libertà, è invece rovente lo scontro sulla risposta da dare a esso. Scotisti e ockhamisti vedono nella libertà una prerogativa di una classe ben precisa di enti, distinta dalla classe di quelli per i quali vale il principio per cui «omne quod movetur ab alio movetur». Al contrario, tomisti e averroisti, pur tra significative divergenze, convengono nel sostenere l'universale validità del principio suddetto. Per i primi i secondi eliminano la libertà; per i secondi i primi eliminano la dipendenza delle cose da Dio. Un chiaro esempio di questa seconda posizione è il *De causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum* di Thomas Bradwardine. In funzione esplicitamente anti-ockhamista, questo autore, poi arcivescovo di Canterbury, utilizza il principio della onnicausalità divina per sostenere che ogni cosa e ogni mutamento, fin nei minimi particolari, dipende integralmente da Dio e che, di conseguenza, anche l'uomo è soggetto alla volontà e alla grazia divine in ogni istante. Le tesi di Bradwardine, si noti, ebbero grande influenza sul pensiero di John Wyclif e, attraverso quest'ultimo, su Jan Hus e Girolamo da Praga.⁷⁷ Ma la questione sul determinismo non è l'unico problema aperto. Altro interrogativo è: che l'uomo sia libero è guadagnato in filosofia o in teologia? Per dimostrare che l'uomo è libero, è sufficiente affermare che senza libertà non vi è più responsabilità morale, né ciò che Olivi chiamava «sentimenti spirituali», né si spiega quel senso di potere che l'uomo avverte allorché sceglie? A questo interrogativo gli averroisti davano una risposta negativa: ciò che occorre ammettere, essi argomentavano, è che l'uomo è causa delle proprie operazioni, non che è una causa che si autodetermina ad esse. Come si vede, i fermenti che agiteranno il Rinascimento e la Riforma hanno nel pensiero medievale robuste radici.

⁷⁷ Sulle tesi di Bradwardine e sulla loro fortuna si veda quanto scritto e riportato da R. Gilardi in A. BAUSOLA, *La libertà*, pp. 133-138.

La libertà nella filosofia moderna

di Vittorio Mathieu

1. *Libertà e causalità.*

Agli inizi dell'età moderna la discussione sulla libertà è ancora tutta teologica: condizionata dal dogma del peccato originale. Il contrasto tra Erasmo e Lutero non giunge, tuttavia, alla profondità del pensiero di Agostino, quando il Vescovo di Ippona sostiene la possibilità della libertà umana, non nonostante la funzione decisiva della Grazia, bensì in forza della Grazia stessa. Pur dettate da preoccupazioni teologiche, le considerazioni di Agostino sarebbero potute servire a comprendere che la libertà umana non è un punto di partenza, bensì un punto di arrivo. L'uomo non si fa libero da solo: è fatto tale appunto dalla Grazia. Se questo concetto fosse stato afferrato nell'età moderna, non solo si sarebbero evitati conflitti anche cruenti sul tema della «predestinazione», ma si sarebbe fatto un passo avanti su un problema che la nuova scienza – che in quell'età si andava costituendo – lungi dal risolvere era atta piuttosto ad oscurare.

La scienza infatti si disinteressa di ciò che è, sostanzialmente, per limitarsi ad accertare le connessioni tra le cose; e da questo assunto la libertà non poteva non essere messa in pericolo, qualunque fosse la connessione con cui si cercava di legare l'atto libero ai suoi antecedenti. Anche presso i sostenitori della libertà si afferma, perciò, la tendenza – portata alla luce con la massima chiarezza da Locke – ad assumere la volizione dell'uomo come un fatto, e ad esaminare se di essa possa dirsi «causa» un altro fatto. Non pochi, infatti, si associano a Locke nel dichiarare che il problema non è se l'uomo sia libero o no di volere ciò che vuole, bensì se sia libero di farlo, posto che lo voglia: lasciando così indeterminata la natura della volizione stessa.

In tal modo la questione abbandona la teologia, per collocarsi a mezza strada tra la psicologia e la fisiologia. Che noi, comunque condizionati, vogliamo certi effetti è dato per scontato: l'interessante è che, in certi casi, riusciamo ad ottenerli attraverso atti del nostro corpo. E poiché la volizione, per quanto assunta come un fatto di esperienza, non è rappresentabile come un fatto fisico, il quesito che si pone è come una realtà spirituale abbia modo di agire su una realtà di natura così diversa come la sostanza corporea. Problema simmetrico, dunque, a quello della sensazione, circa il quale Locke faceva notare quanto sia difficile, ad esempio, far corrispondere ad una alterazione geometrica del corpo, dovuta al penetrare di un coltello, il dolore che tale alterazione procura.

2. *Dualismo insuperabile*

Con la sua teoria delle due sostanze – cioè dell'unica sostanza estesa, in rapporto, qua e là, con innumerevoli sostanze pensanti – Cartesio contribuì decisamente a rendere il problema insolubile. La corrispondenza tra ciò che abbiamo nella materia del corpo (tutta interconnessa da leggi fisiche) e taluni fenomeni che si formano nella mente – sia come percezione di «qualità secondarie», sia come volizioni, che dovrebbero orientare il movimento del corpo – diviene per questa via talmente estrinseca che, quand'anche si riuscisse a dimostrare che c'è, essa non ci direbbe nulla circa ciò che sia.

I «cartesiani» (come erano chiamati gli occasionalisti) prendono dunque atto di tale situazione, prodotta dal dualismo del loro maestro. Ma Leibniz va più a fondo. Mostra che, dal punto di vista cartesiano, non si può neppur parlare di una pluralità di parti, in movimento relativo nel corpo della materia, cioè dell'unica sostanza estesa: perché per distinguere una parte dall'altra, occorre già far intervenire quelle qualità secondarie che, secondo Cartesio (e Boyle e tanti altri), si formerebbero solo nel pensiero (così veniva chiamata la coscienza, di cui la materia è priva). Quanto alla libertà, è facile per Leibniz confutare la teoria cartesiana, secondo cui la volontà non violerebbe le leggi della conservazione del moto, perché si limiterebbe a dare al moto la direzione, senza produrlo: così come il cavaliere guida il cavallo che corre da sé.

Leibniz controbatte che il movimento, se si conserva, si conserva con la sua direzione; né il cavaliere, pur non producendo la corsa del cavallo, sarebbe in grado di guidarla, se non agisse con le redini sul suo corpo. Senonché, quando Leibniz scende in campo lui stesso, nell'unica grande opera di filosofia pubblicata da lui vivente, la *Teodicea*, il suo tentativo di collocare su una salda base metafisica la libertà dell'uomo, oltre che di Dio, risulta fallimentare. La piramide di infiniti mondi possibili – posto anche che Dio sia libero nello scegliere tra essi il migliore – non toglie che ciò che in ciascuno di essi passa all'esistenza sia tutto necessariamente concatenato: sia sotto l'aspetto fisico, sia sotto il più fondamentale aspetto dell'attività della monade. Così Tarquinio (il superbo: protagonista del celebre apologo che conclude la *Teodicea*) non è reso per nulla più libero, nel mondo in cui esiste di fatto, dalla considerazione che, al posto di quel mondo – in cui è inevitabile che Tarquinio violi Lucrezia e perda il suo regno – *potrebbe* (sempre che Dio venisse meno liberamente alla scelta migliore) esserne un altro, in cui un personaggio molto simile a Tarquinio in molte cose (ma non in tutte: lo vieta il principio degli indiscendibili) si comporterebbe tuttavia rettamente e otterrebbe una sorte felice. Per essere libero, Tarquinio dovrebbe esserlo nel mondo a cui appartiene: dove, per contro (così come in qualsiasi altro degli infiniti mondi possibili, con i loro pseudo-Tarquinii), tutto è concatenato necessariamente. Non meraviglia quindi che Kant abbia criticato questo concetto leibniziano di uno scaturire spontaneo, ma totalmente determinato, dalla monade dominante di alcune azioni del corpo, come la libertà di un *automaton spirituale*.

3. *La libertà spinoziana*

Più coerente appare la conclusione *de libertate humana* nell'*Etica* di Spinoza. La libertà, dipende dal modo di considerare la mente umana con idee adeguate, *sub specie aeternitatis*. Vista come una pluralità concatenata di atti, l'azione dei singoli ricade tutta sotto la rubrica *de servitute humana*. In realtà, la distinzione tra un soggetto e l'altro, come quella tra diversi oggetti, non è altro che una distinzione di «modificazioni» dell'unica sostanza: ed è frutto di idee inadeguate. Potendo però la nostra mente collocarsi

dal punto di vista della verità e formarsi, dell'unica sostanza, un'idea adeguata, la mente umana avrà modo di riconoscere la propria identità con la mente divina, la quale è libera per definizione: non perché potrebbe produrre una natura diversa da quella con cui coincide, bensì appunto perché produce sé e la propria natura necessariamente: senza progetto e, quindi, senza scelta e senza volontà.

L'uomo è libero, dunque, non come singolo modo, bensì in quanto la sua sostanza coincide con quella di Dio. Non essendoci se non un'unica sostanza, ogni suo modo, visto nella sua necessità, fa tutt'uno con questa universale *libera necessitas*. Però, nei modi diversi dalla mente, questa coincidenza è oggetto di un riconoscimento esterno, mentre la mente umana la raggiunge (sempre per una via necessaria, posto che possa parlarsi di «via») attivamente.

Spinoza fa fare così qualche progresso al concetto di libertà, in quanto diverso da un *liberum arbitrium indifferentiae*: ma riferisce questa libertà, come attività autodeterminantesi, all'unica mente divina, interpretata come sostanza: e con questo limite va letto il capitolo conclusivo dell'*Etica*.

4. *La libertà come imperativo*

La cosa curiosa è che una situazione analoga si riproduce – senza che Kant lo voglia e neppure se ne accorga – nella soluzione della terza antinomia della *Dialettica trascendentale*. Avendo formalizzato il problema come un dilemma, in cui il principio causale rimanda necessariamente ad una causa prima, ammessa la quale, però, si deve negare che sia «prima» per poter essere causa, Kant dà, di questa antinomia «dinamica», una soluzione ingegnosa, in cui entrambe le ipotesi opposte possono esser vere (al contrario di quanto accadeva nelle antinomie matematiche, in cui entrambe le ipotesi erano false). Distinguendo l'aspetto fenomenico dalla cosa in sé (cioè dalla stessa realtà, pensata a prescindere dalle condizioni che ne rendono possibile l'intuizione), Kant può collocare la prima prospettiva (nella quale nulla è atto a causare, se non è causato a sua volta, necessariamente) nell'ambito del fenomeno, mentre nella seconda prospettiva si può pensare (benché non intuire, né quindi conoscere come un oggetto) che l'intera catena di cause

ed effetti sia frutto di una causalità libera. La «causalità per la libertà» costituirebbe, dunque, l'inizio assoluto di una intera catena causale.

Ma di quale catena? Se ammetto che un membro qualsiasi della specie umana sia capace di iniziare in libertà una catena causale (cosa che non si può dimostrare, ovviamente, ma che si dovrà postulare in sede «pratica» – cioè di determinazione della volontà – per conservare un senso alla legge morale, che a sua volta è un «fatto della ragione»), questa catena, entrando in qualsiasi modo nella determinazione dei fenomeni insieme con innumerevoli altre, spezzerà inevitabilmente l'unità del mondo fisico, garantita dall'azione reciproca di tutte le sostanze.

L'inizio libero dell'*intera* concatenazione dei fenomeni è pensabile senza contraddizione, ad una con la necessità del rapporto tra un fenomeno e l'altro. Ma il soggetto umano non è l'origine dell'intera concatenazione, bensì, al più, di una sua piccola parte. La quale, di conseguenza, risulterebbe sconnessa con altre, che hanno un'origine diversa.

La soluzione kantiana, perciò, a ben vedere concilia con la necessità del mondo fenomenico solo la sua causa prima *totale*. Ora, nella condizione di dare inizio all'intero mondo fenomenico si trova solo una (problematica) libertà divina: le volontà degli uomini potrebbero iniziare solo catene particolari. Ma ciò non è ammissibile neppure in idea (concetto senza intuizione), perché darebbe luogo ad un mondo fenomenico slegato in certi punti. D'altro canto la libertà, a cui la legge morale obbliga l'uomo dovrebbe essere esercitata appunto nel mondo fenomenico, e non in un altro mondo.

5. *Libertà etica*

Con Fichte la libertà si stacca dal problema del rapporto causa-effetto e trova la sua sede d'elezione (che già potenzialmente le aveva offerta Cartesio) nel pensiero: sede da cui era stata distolta, nel secolo precedente, dal prevalere di una prospettiva epistemologica, ispirata dai successi della scienza.

La libertà, dunque, è pensiero. Allontanandosi dal supporto della «sostanza» intesa in senso moderno (che, a sua volta, si era allontanata dal modello biologico di Aristotele, non senza il rischio

di «reificarsi»), il pensiero non poteva pensarsi che come causa libera, in quanto «posizione di se stesso». Di nuovo, però, tutto sta a vedere se in questi termini si possa parlare del pensiero individuale, o solo di un pensiero «puro», riferibile a quell'io trascendentale, che Kant aveva introdotto nella sua gnoseologia, ma solo con funzioni formali. Il pensiero puro rende attuali gli io empirici, individuali, solo in virtù di determinazioni che ne sono la negazione e negano, quindi, la libertà: in altri termini in virtù del non-io. È vero che la ragione di tale negazione della libertà è pur sempre la libertà, e cioè la necessità di affermarla moralmente, in opposizione, come voleva Kant alle inclinazioni sensibili: ma la libertà dell'io empirico implica pur sempre un riferimento alla non libertà.

L'affermarsi dell'io come pensiero in opposizione al non io ha, dunque, alla sua radice una esigenza morale, non un fondamento paragonabile all'antico fondamento metafisico del «libero arbitrio». Risponde, in altri termini, ancora all'imperativo kantiano: «Sii libero»; rispetto a cui la libertà è un mero «postulato». Fichte pensava, infatti, di essere la verità di Kant: la «verità che Kant» non aveva saputo dire fino in fondo. Contro di ciò spara a zero Hegel, per il quale la libertà dev'essere reale, e quindi «razionale» in senso hegeliano (ossia «dedotta» come concetto, che ha una dimensione ideale, e non una realtà meramente empirica). La libertà non può, quindi, restare un'esigenza, che si pretende valida anche se non trova un'attuazione reale.

6. *La libertà politica*

Quando, però, cada la fede nella capacità di dedurre tutto attraverso una dialettica interna (che dovrebbe essere condotta dal punto di vista dello stesso Assoluto), la realtà necessaria dell'atto libero riduce questo atto a ciò che avviene di fatto: e si cade così nello «storicismo», che giustifica tutto e solo ciò che *avviene*.

Le critiche a questo hegelismo come anticamera dello storicismo saranno incisive, nel nostro secolo, soprattutto sul punto della libertà, che verrebbe schiacciata sulla Storia, intesa come svolgimento necessario (anche se Hegel voleva piuttosto il contrario di tale schiacciamento).

Questa evoluzione (che abbiamo riassunto in breve) mostra come nel pensiero moderno, attraverso una filosofia della storia, il

problema gnoseologico, o metafisico, della libertà venga progressivamente a confondersi con il suo problema politico: la libertà nella storia, e, quindi, in quei soggetti della storia che sono le società. Benjamin Constant mostrerà, da questo punto di vista, la differenza di cui la parola si carica presso gli antichi e presso i moderni. Presso gli antichi essa significava essenzialmente indipendenza della società di appartenenza (la *polis*) rispetto ad altre società (diverse per etnia, per rango o per qualsiasi altra ragione). Per i moderni significa piuttosto indipendenza del singolo dalla stessa società d'appartenenza, in particolare dallo Stato. Un'indipendenza che già con Locke, e poi con i giusnaturalisti, veniva sancita dal «contrattualismo», presupponendo il concetto stesso di contratto una libertà contrattuale in entrambe le parti che lo stipulano. Attraverso Locke e Kant diviene sempre più chiaro, perciò, che l'idea della libertà contrattuale allude ad una libertà più originaria, che appartiene all'uomo in quanto uomo.

7. *La neognosi contro la libertà*

Un momento di passaggio estremamente significativo, nel progressivo politicizzarsi del problema della libertà nella tarda età moderna, sono le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), che segnano il passaggio dalla prima alla seconda filosofia di Schelling. Queste ricerche sembrano aggirarsi in un ambito teologico, che risente di Jacob Böhme. Si pongono, infatti, il problema della caduta della libertà dal livello divino al livello dell'esistente finito, dove si manifesta il male e, quindi, la negazione della libertà stessa. E spiegano l'origine di tale situazione con l'autonomizzarsi – potenziale ma non effettivo in Dio stesso – del *Grund*, o fondamento della divinità, che, cadendo, diviene *Abgrund*, o abisso.

Solo molto più tardi si scoprirà che questo concetto, di origine gnostica, della caduta è capace di influire sullo stesso atteggiarsi, in taluni seguaci di un moderno gnosticismo, di una libertà anche politica, fondata tuttavia su una pretesa trascendente: la libertà degli «eletti», liberi in virtù della loro posizione di uomini «spirituali», capaci di riconoscere la propria origine divina.

Per contro i «carnali» sono irrimediabilmente tagliati fuori dalla salvezza, non a causa di ciò che fanno o non fanno, bensì

dell'intercapedine impenetrabile, che li divide dalla consapevolezza (gnosi) della loro divinità. La divisione tra i due tipi di uomini comincia a manifestarsi, anche per influsso di Schelling, nell'«anomismo» di taluni russi slavofili dell'Ottocento, e diviene evidente in modo impressionante nel concetto pseudoaristocratico di libertà – e, soprattutto, nel comportamento – della società a noi contemporanea: specialmente nella seconda metà di questo secolo. La manifestazione più evidente di questa convinzione – che si sia liberi per la posizione in cui ci si trova, non per una capacità di resistere attivamente alle sollecitazioni della nostra condizione creaturale – è il considerare gli identici comportamenti (in particolare in campo sessuale) come una manifestazione della libertà degli eletti se sono gli «spirituali» a compierli; e, per contro, una manifestazione di putrefazione degenerativa, se si tratta dei «borghesi» (termine moderno per indicare gli uomini «sarchici», o carnali). La libertà di un'azione, in altri termini, non dipende dalla sua natura, o dalle sue motivazioni, bensì da chi la compie; o, meglio ne partecipa. L'emblema di ciò si trovava già nella *Tentazione di Sant'Antonio*, quando Flaubert fa dire agli gnostici: «*mangeons, buvons, forniquons*: ciò che fa la carne non tocca lo spirito».

8. *Conclusione*

Una parola in qualche modo conclusiva, sulle vicende del concetto di libertà nell'età moderna, la disse Bergson nel 1889, con la sua tesi francese di dottorato, il cui titolo originario doveva essere appunto *Temps et liberté*. Conclusiva nel senso che (stando ai registri) le tesi sulla libertà del volere, frequenti prima di allora alla Scuola Normale e alla Sorbona, dopo la pubblicazione dell'*Essai* bergsoniano cessarono quasi del tutto. In realtà Bergson – che veniva dal positivismo, e non sapeva ancora di riprendere una posizione propria già di Plotino – non distingue mai decisamente se stia parlando, alla Spinoza, della libertà di Dio, o, stando all'esperienza, della libertà umana. Il suo argomento è che, fin quando nel divenire e nell'agire si distinguono momenti diversi, gli uni dei quali siano causa di altri, non si riuscirà mai a giustificare l'assunto della libertà: perché ciò equivarrebbe a supporre eventi slegati gli uni dagli altri (o di cui si ignora, semplicemente, il le-

game con altri). Se, però, si coglie la realtà come «durata pura» – e, quindi, non come un succedersi di fotogrammi statici, che solo per l'«illusione cinematografica» danno l'impressione del movimento –, la determinazione di ogni evento da parte di altri cessa di essere ineluttabile, anzi di esistere, perché non c'è più altro che determini altro: c'è solo un «tutto insieme», in cui l'ipotesi stessa di una necessitazione da parte di altro non si pone più.

Si tratta, tuttavia, di vedere se questo «tutto insieme» vada inteso come la sostanza spinoziana, che è il tutto della Natura, o se si possa intendere come un tutto, bensì, ma ridotto nelle dimensioni dell'io individuale. Nel primo caso si ha «Bergson come Spinoza» (secondo il titolo di un acuto saggio del compianto Giovanni Cairola, uscito oltre una quarantina di anni fa). Nel secondo caso nasce una quantità di problemi, che Bergson cercava via via di risolvere, distinguendo «livelli» diversi di durata (rispetto a cui la durata pura come «eternità di vita» sarebbe solo un passaggio al limite), ma sui quali non prende mai una posizione definitiva: come mostrano le polemiche sul «monismo» dell'*Evoluzione creatrice* e dell'irradiarsi di un *élan vital*.

Negli anni successivi il problema della libertà riprende quel carattere metafisico a cui era tornato con Bergson, e si pone secondo nuovi punti di vista, fenomenologici ed esistenzialistici, che trovano il loro modello, in antitesi a Hegel, piuttosto in certe posizioni di Kant. Con ciò, però, veniamo a trovarci (per quanto possano valere le periodizzazioni) nel cuore della filosofia contemporanea.

Tra compimento dell'essere e brivido del nulla. Il problema della libertà nell'ontologia triforme di Antonio Rosmini

di Michele Dossi

La questione ontologica della libertà non è tra le più frequentate dalla critica rosminiana. Nei non molti lavori che esplicitamente hanno considerato il tema rosminiano della libertà, la sua valenza specificamente ontologica risulta più spesso accennata, o presupposta, che non organicamente svolta. Fatta salva qualche eccezione – è il caso, ad esempio, dell'opera di ripensamento organico del rosminianesimo portata avanti da Michele Federico Sciaccia, che proprio sugli aspetti ontologici della libertà ha svolto analisi ampie, approfondite e ricche di suggestione – l'attenzione si è concentrata soprattutto sulle dimensioni etiche, antropologiche, giuridiche, politiche, ecclesiologiche della libertà¹.

Allo stesso tempo, tuttavia, si deve ammettere che molti dei problemi di interpretazione del pensiero di Rosmini convergono naturalmente verso il nodo teorico della libertà, come a luogo rilevante per una loro compiuta definizione. È difficile poter igno-

¹ Tra i testi formalmente dedicati al tema rosminiano della libertà segnaliamo, in ordine cronologico: G. MORANDO, *Il problema del libero arbitrio*, Cogliati, Milano 1895; N. GARGANO, *Libertà. Sua base e suoi limiti in A. Rosmini*, Isola del Liri 1946; *Autorité et liberté. Actes de la IVème rencontre internationale*. Istituto Internazionale di Studi Superiori «Antonio Rosmini», Bolzano 1961; F. DÉCHET, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, in «Rivista rosminiana», 62 (1968), pp. 238-246; A.M. TRIPODI, *Il problema della libertà in Rosmini*, Roma 1976; U. MURATORE (ed), *La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo*. Atti del XXVII Corso della «Cattedra Rosmini», Stresa 1995. Per l'analisi sciacchiana della libertà, si vedano, in particolare, *La libertà e il tempo*, Milano 1965 e *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico e teologico*, Milano 1973. Nelle note seguenti le opere di Rosmini, dopo la prima occorrenza, saranno indicate con il solo titolo, se necessario abbreviato. Al titolo seguirà l'indicazione del numero di paragrafo, del numero romano del volume, del numero di pagina.

rare la questione della libertà e pensare di riuscire a valutare appieno, ad esempio, il senso profondo dell'opposizione di Rosmini all'idealismo tedesco, nella cui metafisica – come ha ricordato Nicolai Hartmann – per la prima volta nella storia del pensiero «si affermò il problema della libertà come molla interna della ricerca filosofica»². Lo stesso avviene se si intende mettere a punto il rapporto del pensiero di Rosmini con le filosofie dell'interiorità, o con le diverse correnti dello spiritualismo cristiano; oppure se ci si interroga sulla capacità della metafisica rosminiana della persona di interloquire con frutto con le tendenze personaliste della filosofia contemporanea. Dalla questione della libertà (del rapporto essere-libertà) non può prescindere nessuna indagine sulla natura dell'essere rosminiano, variamente interpretato come ultimo degli 'astratti', e perciò il più esangue dei concetti, oppure come ricchezza di ogni possibilità, e perciò principio metafisico di esuberanza e sovrabbondanza, che proprio nella dimensione della moralità-libertà troverebbe la sua pienezza³. Allo stesso modo, col tema della libertà deve immediatamente fare i conti chiunque cerchi di evidenziare le rilevanti implicazioni dell'ontologia rosminiana relative ai temi della relazionalità, dell'alterità, della comunione, dell'inoggettivazione, dell'amore⁴.

Rispetto a queste possibili piste di ricerca, e alle molte altre connesse con la tematica della libertà nella sua dimensione ontologica, vorrei proporre nella prima parte di questo contributo una 'suggerzione storiografica' che, prendendo spunto da Pareyson, indugia sul mancato rapporto tra Rosmini e la 'filosofia della libertà' di matrice schellinghiana. Nella seconda parte saranno

² N. HARTMANN, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1949; trad. it. *Nuove vie dell'ontologia*, a cura di G. PENATI, Brescia 1975, p. 142.

³ Per alcuni riferimenti essenziali sul dibattito attorno alla natura dell'essere rosminiano, ci permettiamo di rinviare al nostro *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Brescia 1998, pp. 91-92, nota 78; e, più diffusamente, pp. 266-293. Sul decisivo nesso ontologia-morale nel pensiero di Rosmini, si vedano i recenti e innovativi contributi di R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Milano 1994 e di P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La «poiesi» del bene come destino della metafisica*, Milano 1998.

⁴ Su questi temi, ci limitiamo a segnalare: G. BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, Milano 1964; S. BENVENUTI, *Inoggettivazione e conoscenza amativa nella filosofia di A. Rosmini*, in «Studi trentini di scienze storiche», 38 (1959), 3, pp. 258-278; G. BESCHIN, *L'inoggettivazione in Antonio Rosmini*, in «Rivista rosminiana», 69 (1975), pp. 43-75; G. GIANNINI, *La comunicazione come 'inoggettivazione' in Rosmini*, in «Rivista rosminiana», 78 (1984), pp. 209-224.

invece presentate alcune teorie rosminiane che coinvolgono a fondo il tema della libertà, in particolare la dottrina della libertà come legge dell'essere morale e la dottrina della limitazione creaturale come chiave interpretativa del libero arbitrio.

1. *Filosofia dell'essere e libertà: la provocazione di Pareyson*

Il sospetto autorevolmente avanzato anche ai nostri giorni – si pensi, *in primis*, all'ontologia della libertà di Pareyson – che nessuna filosofia dell'essere sia in grado di render conto della libertà, che si ponga dunque come preliminare ad ogni riflessione l'alternativa secca tra filosofia della libertà (in grado, al suo interno, di recuperare appieno il significato dell'essere nel suo costitutivo rapporto col nulla) e filosofia dell'essere (destinata invece a perdere il carattere più radicale ed autentico della libertà), tale sospetto sembra investire, nella forma più acuta, un'ontologia come quella di Rosmini, programmaticamente presentata dal suo autore come elaborazione fortemente sistematica, di impronta rigorosamente argomentativa, il cui svolgimento prende avvio dalla presenzialità dell'essere, dalla sua originaria datità alla mente. Se, come vuole Pareyson, «la libertà in atto si offre solamente al racconto, al mito, non all'argomentazione filosofica intesa come sistematica»⁵; se «in una metafisica o filosofia dell'essere manca l'alternativa insita nella libertà come scelta», perché «vengono ingannevolmente cancellati e soppressi il nulla e il male», elementi senza i quali la libertà non diventa «problema autentico»⁶; se è vero che «non l'essere ma la libertà può essere veramente originaria»⁷; se, insomma, la filosofia dell'essere «ha così miseramente fallito»⁸ quando ha affrontato il problema della libertà; allora in questo fallimento sembra fatalmente essere coinvolta – a titolo maggiore, forse, rispetto a molte altre – anche una filosofia come quella di Rosmini, che, presentando la libertà in termini filosofico-argomentativi, finirebbe per negarla e anzi, per contraccollo, finirebbe essa stessa per essere

⁵ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, pp. 27-28.

⁶ *Ibidem*, pp. 459 e 463.

⁷ *Ibidem*, p. 461.

⁸ *Ibidem*.

radicalmente messa in discussione – e alla fine negata – dalla insuperabilità della libertà⁹.

Un sospetto, quello relativo a un'incolmabile distanza teoretica tra il sistema di Rosmini e le inquietudini dell'odierna ontologia della libertà, che sembrerebbe trovare conferma all'interno – per così dire – dello stesso campo rosminiano. Quasi quarant'anni fa, nel paragrafo di chiusura del suo *Rosmini postumo* (1961), Pietro Prini individuava «il problema lasciato aperto dalla metafisica del Rosmini», anzi, il suo «limite più rilevante», nel fatto di

«essersi definita e conclusa ... come una *ontologia delle forme*, senza procedere ulteriormente a un esame approfondito del non-essere o del radicalmente 'informe', cioè senza integrarsi ... in una vera e propria 'me-ontologia' ... In essa – come del resto nelle altre principali correnti dello spiritualismo cristiano nell'età romantica – non è confluito quel gran travaglio di riflessione sopra l'«immane potenza del negativo», o la «coscienza infelice», come Hegel la chiamava, che aveva dato un carattere di mordente umano e di alta suggestione metafisica alle prime espressioni dell'idealismo tedesco»¹⁰.

Pur riconoscendo alla filosofia rosminiana il carattere di filosofia dell'umiltà e della creaturalità, Prini riteneva che essa avesse posto l'accento

«piuttosto sopra l'orizzonte delle possibilità che sono aperte all'uomo dal suo stesso esser fondato nell'infinita attualità dell'Essere, che non sopra quella radicale alterità che è l'irriducibile condizione della sua esistenza»¹¹.

La definizione rosminiana degli enti finiti come «termini impropri» dell'essere virtuale, cioè come una sorta di 'parzialità', di 'limitazione', di 'arresto' dell'essere finirebbe, secondo Prini, per svuotare gli stessi enti finiti della loro «radicale alterità», la quale esige invece di essere pensata «nel suo senso forte» come un vero e proprio «sorgere dal nulla verso l'essere», e perciò in termini di «immanenza del non-essere nella realtà esistenziale», perché è proprio questo che costituisce la «radicale finitudine» dell'ente. Senza il recupero di questa «vertigine del non essere» –

⁹ Cfr. H. KRINGS, *Libertà*, in H. KRINGS - H.M. BAUMGARTNER - C. WILD (edd), *Concetti fondamentali di filosofia*, a cura di G. PENZO, II, Brescia 1982, pp. 1153-1154 (ed. orig. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973-1974).

¹⁰ P. PRINI, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Roma 1961, pp. 139-40 e 145.

¹¹ *Ibidem*, p. 140.

continua Prini – «anche la più apparentemente vigorosa delle ontologie» rischia di estenuarsi in un'affermazione dell'essere «evasiva o retorica»¹². Per questo Prini conclude alla necessità di integrare l'ontologia rosminiana con una autentica «me-ontologia»:

«c'è da ritenere che una seria meditazione sopra ... le modalità negative ... dell'esperienza – quelle modalità che sono come un trascendentale di segno negativo, che condiziona dal di dentro il nostro possibilizzarci nelle 'forme categoriche' ... – sia la necessaria integrazione 'me-ontologica' dell'ontologia rosminiana»¹³.

Il problema posto a suo tempo da Prini sembra coinvolgere in pieno il problema della libertà, se è vero – come ripete Pareyson – che «si può fare della libertà un problema autentico solo se la si rapporta non alla necessità, come infruttuosamente ha fatto la filosofia moderna, ma al nulla»¹⁴.

2. Rosmini e l'ontologia della libertà: un'occasione mancata?

Rosmini sembra manifestare una sorta di indifferenza, o comunque un senso di incolmabile distanza quando viene in contatto con teorie metafisiche che assumono la libertà come principio di ogni cosa. Il filosofo roveretano conosceva l'idealismo tedesco, e aveva intuito che esso – fin dalla sua radice fichtiana – rappresentava il tentativo di riformulare l'ontologia a partire dall'affermazione assoluta della libertà dello spirito, libertà radicale che, ponendo originariamente se stessa, pone la totalità dell'essere e lo stesso Dio¹⁵. Una libertà – quella dell'idealismo – che non accetta

¹² *Ibidem*, pp. 141 e 144.

¹³ *Ibidem*, p. 143.

¹⁴ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, pp. 463-464.

¹⁵ Nel *Nuovo Saggio*, Rosmini si sofferma su «quella espressione così singolare, così strana, colla quale il Fichte un giorno promise ai suoi uditori che nella prossima lezione 'si sarebbe accinto di creare Iddio'»: espressione estrema, commenta Rosmini, dell'«orgoglio», della «malizia», dello spirito di «lotta», di «distruzione», di «annullamento», di «essenziale menzogna» che si impossessa dell'uomo che non voglia riconoscere la sua dipendenza da «un infinito essere ... infinitamente a sé superiore» (A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, rist. anast. in 2 voll. della VI ed. [1875-1876], Stresa 1973, n. 1389, II, p. 600). Anche nella *Teosofia*, Rosmini tornerà a raccontare di «quel giorno, nel quale il Fichte salita la cattedra, promise ai suoi discepoli: 'di creare Iddio'» (A. ROSMINI, *Teosofia*, ed. nazionale in 8 voll. a cura di C. GRAY, Roma 1938-1941, *Libro II. L'essere uno*, I, p. 185, nota 1).

«fondamento», perché ciò che «vuole» lo vuole «assolutamente»¹⁶. Una concezione – secondo Rosmini – puramente attivistica e irrazionale della libertà umana. Una libertà del volere «vuota», che «non ha oggetti da volere», e che follemente fa dell'uomo un essere «assolutamente e unicamente attivo senz'alcuna passività»¹⁷. Eppure, nonostante questa consapevolezza, Rosmini non enfatizza lo scontro con l'idealismo sul terreno della concezione della libertà, e preferisce piuttosto chiudere la questione riportandola alla «leggerezza» con cui gli idealisti «proferirono, senza seria riflessione, senza alcun intimo convincimento, le più portentose stravaganze»¹⁸.

Sappiamo che Rosmini ebbe modo di conoscere le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling, l'opera del 1809 che inaugura la cosiddetta 'filosofia schellinghiana della libertà'. Con quest'opera, nel mentre realizzava un recupero del Dio personale del cristianesimo, Schelling dava avvio alle sue riflessioni sul fondamento oscuro da cui lo stesso Dio emergerebbe, sulla presenza in Dio della possibilità del male, e sulla tensione drammatica connaturata alla libertà dell'uomo¹⁹. Sappiamo anche che Rosmini era senza dubbio informato dell'evoluzione successiva (filosofia della mitologia, filosofia della rivelazione) del pensiero dello stesso Schelling: nel *Saggio storico critico sulle categorie*, scritto nel 1846, Rosmini dedica alcune pagine alla «nuova dottrina dello Schelling» e fa esplicito anche se generico riferimento ai corsi universitari tenuti a Berlino dal filosofo tedesco, a partire dal 1841²⁰. In queste pagine del *Saggio storico critico*, Rosmini

¹⁶ Nel *Nuovo Saggio* (II, p. 608, nota), Rosmini riprende una significativa citazione schellinghiana dal *Giornale critico di filosofia*: «Questa determinazione che lo spirito dà a se stesso, chiamasi *volere*. Lo spirito *vuole*, ed egli è *libero*. Non si può dare alcun fondamento alla sua volizione: poiché quest'azione è *volere* precisamente, perch'ella si fa assolutamente».

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Nuovo Saggio*, n. 1389, II, p. 601.

¹⁹ Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. STUMMIELLO, con testo tedesco a fronte, Milano 1996. Sulle fonti schellinghiane di Rosmini, si veda il recente, informato ragguaglio di C.M. FENU, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, in «Rivista rosminiana», 91 (1997), pp. 599-600, 616-621, 624-627 (l'intero saggio è alle pp. 571-634). Cfr. anche R. CIRELLI CZERNA, *Intorno al concetto di Logos in Schelling e Rosmini*, in M.F. SCIACCA (ed), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia «Antonio Rosmini»*, I, Firenze 1957, pp. 568-580.

²⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico critico sulle categorie*, ed. critica a cura di P.P. OTTONELLO, Roma 1997, pp. 239-243. Come nota C.M. FENU, nel *Preliminare alle opere*

prende in esame in particolare due aspetti della «nuova dottrina» di Schelling.

Anzitutto la distinzione tra «filosofia negativa» (filosofia dell'essenza) e «filosofia positiva» (filosofia dell'esistenza), distinzione che Rosmini rigetta totalmente, perché in essa coglie la teorizzazione di un inaccettabile «divorzio» della ragione dall'esistenza, una separazione fatale che, mentre da una parte (filosofia negativa) rende «sterile» la ragione confinandola nell'ambito delle pure questioni di essenza (*quid est*), vietandole qualunque presa sul mondo reale dei sussistenti, dall'altra (filosofia positiva) affida le questioni di esistenza (*quod est*) a un'esperienza immediata, priva di qualunque «fondamento razionale», cosicché il mondo dei reali sussistenti (il mondo dell'esistenza reale) risulta consegnato ultimamente ad un empirismo fideistico ed irrazionale²¹.

Il secondo aspetto della «nuova dottrina dello Schelling» esaminato da Rosmini riguarda invece la nozione schellinghiana di ragione come «infinita potenza di conoscere» e come «infinita potenza di essere». In questa nozione, di cui Rosmini mostra la totale insostenibilità, si intravedono i tratti dell'oscuro processo teogonico schellinghiano che, messa in discussione la concezione classica di Dio come *Actus purissimus*, si propone di mostrare il generarsi di Dio da una potenza che precede l'essere stesso e che

ideologiche, con cui si apre la quinta edizione (1851) del *Nuovo Saggio*, Rosmini fa un cenno alla «nuova filosofia di Schelling», riferendosi probabilmente alla fase della «filosofia dell'identità» o a quella della «filosofia della libertà». Inoltre «Rosmini è ... informato ... dei corsi universitari sulla filosofia della mitologia e sulla filosofia della rivelazione, in particolare di quelli tenuti a Berlino a partire dal 1841, che testimoniano l'ultima fase del pensiero schellinghiano. Dal filosofo tedesco egli afferma di mutuare poi la capitale distinzione tra filosofia 'regressiva' e filosofia 'progressiva', vera e propria impalcatura teoretica del pensiero rosminiano, che verrà sviluppata in tutta la sua gravidanza speculativa nella *Prefazione* e nel *Libro unico della Teosofia*» (C.M. FENU, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano*, pp. 599-600). Le fonti di Rosmini sulle schellinghiane lezioni berlinesi risultano di non semplice identificazione: si tratta, probabilmente, di qualche resoconto dell'edizione, non autorizzata dall'autore, dei corsi universitari di Schelling (cfr. *ibidem*, p. 619 e nota 340). Appare chiaro, tuttavia, che la novità della filosofia del secondo Schelling non fu colta da Rosmini, che la considerò un sostanziale sviluppo dei principi idealisti: «Lo Schelling andò bensì ne' suoi posteriori scritti sviluppando sempre più il suo sistema, ma non cangiandone i principi, che sono quelli che più importa siano accuratamente esaminati. La stessa nuova Filosofia, ch'egli imprese d'insegnare a Berlino, è proposta da lui come una continuazione del primo suo sistema, o, com'egli dice, un'altra pagina della Filosofia (*Erste Vorlesung in Berlin 15 Novembr. 1841*)» (*Teosofia. Libro II. L'essere uno*, n. 247, I, p. 174, nota 1).

²¹ Cfr. *Saggio storico critico*, p. 240.

liberamente (ecco il punto!) si determina all'essere. Dice infatti Schelling, in un passo che riportiamo nella traduzione che ne dà lo stesso Rosmini:

«La potenza ... di essere è anteriore all'essere. Fino che si considera come potenza anteriore all'essere essa può passare all'essere e non passare, e perciò è padrona di sé, ha il dominio sull'essere, è libera».

E, poco dopo, Schelling parla di questa potenza «libera» come della «materia» che tutto precede, «un essere cieco, e indeterminato, ossia infinito»²².

In poco più di una pagina, senza alcun entusiasmo iconoclasta, senza alcuna enfasi apologetica, Rosmini liquida con precise stoccate tutta la costruzione teogonica e cosmogonica di Schelling. In particolare Rosmini nota che parlare di «infinita potenza di essere» – come fa Schelling – significa dire un'assurdità, perché «questa potenza o è qualche cosa, o [è] nulla. Se è nulla, non è potenza. Se è qualche cosa è già essere in atto»²³. Perché vi sia la potenza di essere, è necessario un essere in atto: la potenza non si può concepire senza l'atto.

A proposito poi della presunta libertà originaria della «pura potenza di essere», Rosmini si limita a dichiarare che nemmeno gli antichi erano mai caduti in una contraddizione tanto macroscopica come quella in cui cade Schelling quando attribuisce alla libertà originaria nientemeno che la cecità della pura potenza, quando in questa potenza originaria confonde l'indeterminatezza (che è un'imperfezione) con la libertà (che è una perfezione); quando identifica «l'essere indefinito che è una imperfezione coll'essere infinito che è una perfezione»²⁴.

Prima ancora che il contenuto di queste obiezioni di Rosmini, è il loro carattere lapidario, conciso, perentorio a rivelare l'irrimediabile distanza che separa Rosmini da ogni enfasi metafisica sul tema della libertà. Un'ulteriore conferma della diffidenza rosminiana nei confronti di impostazioni teoriche che vogliano fare della libertà il principio dell'essere viene dal caso di un pensatore che, per il suo orientamento spiritualista e cristiano, oltre che per le sue efficaci

²² Cfr. *Saggio storico critico*, pp. 242-243. La fonte schellinghiana non è riportata né da Rosmini, né dal curatore dell'edizione critica.

²³ *Ibidem*, p. 242.

²⁴ *Ibidem*, p. 243.

critiche contro l'idealismo hegeliano, avrebbe potuto richiamare una più convinta adesione da parte del filosofo di Rovereto. Sappiamo che Rosmini conosceva l'opera principale del filosofo svizzero Charles Secrétan (1815-1895), il quale, a partire dalla sua formazione schellinghiana, integrata con la tradizione del volontarismo medievale (Duns Scoto) e della filosofia francese dell'interiorità (a partire da Cartesio) aveva elaborato una prospettiva di pensiero che sviluppava molti motivi tipici del personalismo cristiano²⁵. L'opera di Secrétan, pubblicata in 2 volumi nel 1849 sotto il titolo *La philosophie de la liberté*, è sicuramente tra le mani di Rosmini, che la cita al paragrafo 14 del *Preliminare alle opere ideologiche* premesso alla quinta edizione del *Nuovo Saggio* (1851) e, soprattutto, la utilizza in due distinti luoghi della *Teosofia*.

Nel primo Rosmini fa un fuggevole ma significativo riferimento a Secrétan, come autore che avrebbe inteso «ridurre ogni cosa alla libertà, come a sommo principio dell'essere»²⁶. Al che il Roveretano reagisce stigmatizzando la concezione secretaniana della libertà come «primo atto solitario, a cui tutti gli altri siano posteriori»²⁷. Secondo Rosmini, o la libertà originaria si pone in un contesto personale-relazionale, e perciò di originarietà condivisa (probabile il riferimento alla dottrina trinitaria), oppure, se essa – come sembra accadere in Secrétan – pretende di porsi come «primo atto solitario, a cui tutti gli altri siano posteriori», finisce col negare se stessa, per confondersi con un impulso cieco che non ha nulla di autenticamente morale.

Il confronto con la *Filosofia della libertà* di Secrétan viene ripreso in un secondo luogo della *Teosofia*, ove Rosmini riconosce «acutezza e verità» alla critica nei confronti del panteismo (spinoziano, hegeliano, ma anche schellinghiano) sviluppata dal filosofo di Losanna, e tuttavia interviene a più riprese sui passi di Secrétan, da lui stesso citati, per proporvi continue correzioni, emende, chiose critiche. Non è qui il luogo per illustrare diffusamente questa interessante, sofisticata operazione di ripulitura

²⁵ Per un inquadramento della figura e dell'opera di Secrétan, cfr. U. PERONE, *La filosofia della libertà in Charles Secrétan* (Memorie dell'Accademia delle Scienze), Torino 1968; A. DEL NOCE, *Secrétan*, in *Enciclopedia filosofica*, Firenze 1982², VII, col. 555-557; P. FAGGIN, *Lo spiritualismo nella seconda metà dell'Ottocento*, in *Grande Antologia Filosofica*, XXVI, Milano 1976, pp. 254-55 e 398-408.

²⁶ *Teosofia. Libro I. Le categorie*, I, p. 121, nota 1.

²⁷ *Ibidem*.

concettuale, tanto più singolare in quanto operata da Rosmini su un 'testo amico'. Basterà rilevare, in sede di valutazione generale, che questa acribia critica segnala manifestamente la forte preoccupazione del Roveretano di mettere in guardia Secrétan da una tendenza 'pericolosa', la tendenza (che ha la sua radice – a detta di Rosmini – in una lettura che contrappone artificiosamente Scoto e Tommaso) a ritenere che si possa coerentemente pensare l'ente assoluto come *causa sui* (e perciò in termini di libertà originaria) solo rinunciando ad affermarne altrettanto originariamente l'essere, quasi che la libertà si potesse dare solo a prezzo dell'essere²⁸.

È proprio per cercare di chiarire il nesso tra 'libertà' ed 'essere' (e quindi anche, come vuole Pareyson, tra 'libertà' e 'nulla') che è il caso di venire ora più direttamente a un esame della dottrina rosminiana della libertà, o per lo meno all'indicazione di alcune tesi ontologiche di Rosmini sulla libertà, così come esse si trovano enunciate e svolte in particolare nella *Teosofia*, l'immenso e incompiuto capolavoro che occupò gli ultimi anni della vita del Roveretano.

3. *La libertà come legge dell'essere morale*

È noto che la riflessione ontologica di Rosmini si svolge tutta a partire dalla necessità di affermare allo stesso tempo l'unità essenziale dell'essere (che Rosmini si premura costantemente di tenere lontana da derive di tipo panteista) e la sua trinitarietà categoriale. Di qui quella che è stata definita «la maggiore» e «la più originale» delle scoperte filosofiche di Rosmini²⁹, la scoperta cioè delle tre forme dell'essere, la forma ideale, la forma reale e la forma morale.

²⁸ Cfr. *Teosofia. Libro III. L'essere trino*, III, p. 32, nota 2. Almeno altre due preoccupazioni di Rosmini emergono da quelle pagine: 1. la preoccupazione che «l'essere in sé» venga erroneamente inteso come suscettibile di divenire qualcosa, mentre invece – chiarisce Rosmini – è solo alla mente umana che appartiene la mutazione quando «dal veder l'essere più imperfettamente passa a vederlo più perfettamente» (*ibidem*, p. 33, nota 3); 2. la preoccupazione di confutare chi afferma che ciò che è nel pensiero, per il fatto di essere 'nel' pensiero, è esso stesso pensiero: una confusione letale, per Rosmini, tra ordine ideale-oggettivo (ciò che è 'nel' pensiero) e ordine reale-soggettivo (ciò che è 'il' pensiero), che apre la strada a tutti gli eccessi dell'idealismo.

²⁹ Cfr. G. BOZZETTI, *Introduzione alla Teosofia*, in G. ROSSI (ed), *Antologia rosminiana*, II, Torino 1963, p. 13.

La forma ideale indica l'essenziale conoscibilità, o manifestatività dell'essere: l'essere – in quanto non contraddittorio – è per sua natura conoscibile, manifestativo di sé, in termini rosminiani oggettivo.

La forma reale esprime, dell'essere, la dimensione per la quale esso sussiste, ossia la capacità, l'energia, la forza, l'attività che gli consente di 'afferinarsi' – per dir così – sul nulla. Mentre l'idealità indica la luminosità dell'essere, la sua pura trasparenza all'intelligenza, la realtà indica la forza dell'essere, il suo agire più originario, che Rosmini indica anche con la parola sentimento.

La forma morale dell'essere, infine, richiama l'essenziale idoneità dell'essere ad essere amorevolmente voluto, ad essere amato: indica dunque la bontà, la santità, l'amabilità costitutiva dell'essere, la tendenza unitiva ed amativa che lo anima.

È proprio a livello di forma morale dell'essere che emerge la connotazione ontologicamente più radicale e rilevante della libertà in Rosmini. Prima ancora di appartenere all'uomo, la libertà morale è una vera e propria legge ontologica, ed è esattamente la legge dell'attività dell'essere morale.

In un importante passaggio della *Teodicea*, Rosmini parla delle «Tre leggi dell'attività dell'essere», che corrispondono alle tre forme dell'essere, quella reale, quella intellettuale e quella morale. La legge propria dell'agire del reale in quanto tale – afferma Rosmini – è quella della causalità: se qualcosa comincia, deve avere una causa. La legge dell'agire del reale intellettuale è quella di 'ragion sufficiente': se un essere intellettuale opera in quanto intellettuale, vi deve essere una ragione di questo operare. Infine, la legge dell'essere reale, in quanto è morale, è quella della libertà morale. Ecco come Rosmini enuncia il contenuto di questa legge:

«L'essere morale si muove ad unirsi [amorevolmente] a tutta l'entità conosciuta senza che sia impedito a ciò da niuna entità parziale»³⁰.

E poco dopo aggiunge:

«L'essere morale è necessitato ad operare con libertà morale, cioè senz'essere determinato da una causa esterna, essendo egli stesso un principio

³⁰ *Teodicea*, ed. critica a cura di U. MURATORE, Roma 1977, n. 389, p. 254.

interno inclinato ad unirsi a tutta l'entità conosciuta, nella quale unione egli trova il bene, il piacer puro, il gaudio»³¹.

La libertà è dunque la suprema legge della tendenza originariamente unitiva, amativa dell'essere. Nel libro V della *Teosofia*, Rosmini – in un contesto teologico – fornisce la più alta definizione di questa libertà:

«La legge morale della libertà è quel bisogno che sente un essere perfetto di produrre, cioè, realizzare quell'ordine che nella idealità risplende».

E subito Rosmini precisa come si debba intendere questo 'bisogno' che sembra contraddire alla perfezione dell'essere a cui è riferito:

«Questo bisogno, che è una perfezione e non una imperfezione (onde la parola *bisogno* riesce, a dir vero, impropria), spiega perché la causa si muova alla sua azione da se stessa, senza che niun impulso reale intervenga, e perciò del tutto liberamente»³².

È questa dunque la libertà nella sua più profonda valenza ontologica. Essa trova piena realizzazione in Dio, Causa prima la cui perfezione «consiste essenzialmente nell'amore» e che, agendo «senza provare l'azione di alcuna realtà straniera»³³, risulta del tutto libero. L'assoluta bontà di Dio, Vita sussistente, manifestante e amante, è dunque la perfetta realizzazione della libertà. Una libertà che non è, naturalmente, né la spontaneità cieca dei bruti, né la «libertà bilaterale» dell'uomo, ma – per dir così – una spontaneità superiore, la spontaneità della perfetta sapienza e bontà, la spontaneità di chi è sommamente buono e per ciò assolutamente fedele al bene³⁴.

³¹ *Teodicea*, n. 393, p. 256. In termini rosminiani, la libertà morale non si identifica con la libertà «bilaterale» o «meritoria», cioè la libertà di scelta di fronte al bene e al male, di cui dovremo parlare più avanti. Col termine «libertà morale» Rosmini indica, come si è visto, la più generale tendenza di un essere intellettuale ad unirsi al bene conosciuto, senza venir impedito da nulla. Essa è dunque una sorta di spontaneità: non già, però, una spontaneità naturalistica ed immediata (come quella degli istinti), bensì una specifica tendenza propria dell'essere intelligente ad aderire amorevolmente, con la propria volontà, all'essere nel suo valore oggettivo (cfr. R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, p. 247).

³² *Teosofia. Libro V. La dialettica*, cap. XXXVII, V, p. 389.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Sulla distinzione tra 'spontaneità animale', 'libertà bilaterale', 'spontaneità superiore' divina si sofferma utilmente G. MORANDO, *Il problema del libero arbitrio*, pp. 326-327.

A questa libertà sottratta ai limiti dell'arbitrio e della contingenza va ascritta anche la creazione, operazione di cui Rosmini riconobbe rigorosamente sia il carattere di libertà senza arbitrio, sia il carattere di non-contingenza senza necessità fisica. Per questo egli riportò la creazione al concetto di 'convenienza morale', andando incontro ai fraintendimenti dei suoi censori del S. Ufficio i quali, nel 1887, proprio questo aspetto della sua dottrina della creazione vollero incluso tra le Quaranta proposizioni «riprovate», «condannate» e «proscritte» in quanto ritenute non consone alla verità cattolica³⁵.

4. *La libertà bilaterale*

Ma la libertà come legge ontologica dell'essere morale non coincide con la libertà umana. Quest'ultima non è la libertà felice della pienezza e della beatitudine, ma la libertà drammatica della 'scelta', libertà che Rosmini chiama «bilaterale», ad indicare il suo costituirsi di fronte all'alternativa morale per eccellenza tra il bene e il male. La libertà bilaterale dell'uomo è davvero – dice Rosmini – una «singolar potenza ... nell'investigazione della cui natura i filosofi si sono di frequente smarriti come in un laberinto»³⁶. La singolarità della libertà, rispetto alle altre potenze umane, è che per essa l'uomo può determinare la propria distruzione:

«[la libertà è una] potenza unica nel suo genere e diversissima da tutte le altre; ché l'altre tendono solo al bene di se stesse ed altro non possono; per la libera volontà l'uomo può scegliere ugualmente il bene ed il male, può operare così alla propria perfezione come al proprio deterioramento, può rivolgere le sue forze a conservarsi od anche ... a distruggersi»³⁷.

Il problema dell'esistenza della libertà umana è affrontato da Rosmini nel modo più chiaro e diretto, rinviando cioè ai dati del-

³⁵ Sulla vicenda delle Quaranta proposizioni (la diciottesima delle quali riguarda appunto la dottrina della creazione), si veda la sintesi complessiva di G. GIANNINI, *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*, Genova - Stresa 1985. Su libertà e necessità nella dottrina rosminiana della creazione, cfr. G. MORANDO, *Il problema del libero arbitrio*, pp. 346-351; M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, pp. 73-81; C.M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Stresa 1995, pp. 93-101.

³⁶ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, ed. critica a cura di P.P. OTTONELLO, Roma 1979 27, p. 56.

³⁷ *Ibidem*.

l'esperienza interiore. La libertà è un 'fatto' che l'uomo sperimenta in sé, e un fatto, per quanto problematico o sorprendente possa apparire, va comunque accettato come fatto. Tutte le difficoltà connesse con il problema filosofico della libertà, afferma Rosmini,

«[non devono] nuocere né punto né poco al fatto della libertà. Perocché ... la libertà è un fatto; ed è l'osservazione interna, l'intimo senso, quello che ci attesta questo fatto; e alle deposizioni di un tal testimonio non si può né [si] dee negar fede ... Mediante questa considerazione tutte le difficoltà che si possono accampare contro l'esistenza della libertà umana non possono più smuovere a diritto la persuasione della sua realtà»³⁸.

Ma come si può conciliare l'esistenza della libertà con la validità universale del principio di causalità, che sembrerebbe opporsi alla possibilità di azioni libere, ossia sottratte al meccanismo causale? Il problema della compatibilità tra libertà e causalità, essenziale per definire la natura della libertà bilaterale, è affrontato da Rosmini in diverse opere (solitamente sotto la denominazione di «questione metafisica della libertà» o «questione metafisica della libera volontà»³⁹), ma a partire da formulazioni non sempre omogenee, né facilmente riportabili l'una all'altra⁴⁰. Senza entrare

³⁸ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ed. critica a cura di F. EVAIN, Roma 1981, n. 636, pp. 357-58. «La libertà ... non è un'idea, ma una realtà; e le realtà non si percepiscono che coll'esperienza, non s'intuiscono semplicemente come le idee. Se noi non avessimo esperienza alcuna della nostra libertà, non potremmo mai dedurla *a priori* Sia pur vero adunque, se così vuolsi, che il libero arbitrio dell'uomo sia qualche cosa d'indefinibile: egli è però un fatto attestatoci dalla coscienza; e questa attestazione ha quel valore stesso che hanno tutte le percezioni nostre delle cose reali» (A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *Principi della scienza morale*, ed. critica a cura di U. MURATORE, Roma 1990, pp. 253-254).

³⁹ Cfr. *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 636-643, pp. 357-363; e *Teosofia. Libro III. L'essere trino*, n. 1366, IV, pp. 233-34.

⁴⁰ Nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (n. 636, p. 357) appare centrale il confronto critico con la soluzione kantiana del problema causalità-libertà (la causalità come principio che «domina e regge in tutto l'ordine fenomenico», la libertà come legge propria dell'ordine noumenico) e la formulazione della questione suona semplicemente: «come si concili la libertà col principio di causalità». Nella *Psicologia*, la questione della libertà è collocata all'interno di una complessa analisi del rapporto che intercorre tra «atto immanente» e suoi «atti transeunti» (ossia tra soggetto e operazioni del soggetto), ponendo l'atto libero uno specifico problema di classificazione tra gli atti umani (cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, ed. critica a cura di V. SALA, Roma 1988, n. 1274, II, p. 358). Nella *Teosofia*, infine, il problema della libertà è formulato in termini di rapporto tra potenza ed atto, e suona perciò così: «sembra che [nel caso della libera volontà] la causa ... passi dalla potenza all'atto senza una ragion sufficiente» (*Teosofia. Libro III. L'essere trino*, n. 1366, IV, p. 233).

nelle complesse analisi rosminiane delle diverse componenti dell'atto libero, basterà qui notare che la libertà bilaterale dell'uomo si esercita di fronte all'alternativa tra due beni di ordini diversi (l'ordine soggettivo dell'interesse e l'ordine oggettivo della legge morale), e proprio per questo tra loro non direttamente comparabili. Di qui la situazione di stallo o, come dice Rosmini, di «bilico» della volontà umana. In questa situazione, la scelta è sottratta alla decidibilità di spontaneità (che si darebbe qualora vi fosse un solo bene, oppure nel caso che, tra due beni, uno fosse chiaramente riconoscibile come maggiore) e resta affidata a un atto di adesione all'uno o all'altro bene che il soggetto origina da se stesso, un atto – per dir così – di rafforzamento soggettivo di un bene, capace di determinare la volontà in un senso o nell'altro. Abbiamo detto: un atto che il soggetto origina da se stesso. Ora, questo 'originare qualcosa da sé' da parte del soggetto non è affatto – per Rosmini – in contraddizione con il principio di causa, purché di esso non si voglia dare una pregiudiziale e riduttiva interpretazione fisicistica. In coerenza con la sua originale concezione della materia, secondo la quale ogni ente materiale è 'termine' di un 'principio' spirituale, cosicché ogni cosa ha il suo 'angelo'⁴¹, Rosmini non può che

⁴¹ Rosmini sottolinea che ogni ente materiale ha con se stesso una relazione primaria, speciale, unica, diversa da quella che ha con ogni altra cosa a lui vicina o lontana. La relazione che le diverse parti di una cosa (ad esempio una matita) hanno tra loro è affatto diversa da quella che hanno con le parti di altre cose: per stare al nostro esempio, le parti di una matita 'appoggiano' sul tavolo, ma non 'diventano' tavolo, non 'sono' tavolo, ma sono, appunto, matita. Vi è tra loro una relazionalità, una continuità, una connessione del tutto particolare, che Rosmini esprime con il termine «sentimento», dato che si tratta di uno speciale contatto con sé, seppur privo di coscienza. Tutti i reali, anche quelli che chiamiamo corpi inorganici, mostrano questa speciale relazione con sé, questa singolare forza coesiva, questa primordiale attività che li tiene uniti. Ma c'è di più. Se si deve affermare l'attività primordiale che tiene ciascun reale singolarmente unito con se stesso, vi dovrà ammettere anche un principio di tale attività. Ora, anche nel caso di reali estesi (ossia corporei), questo principio di unificazione non potrà essere esso stesso esteso, altrimenti anch'esso presenterà parti che necessiteranno di unificazione: il principio di ciascun reale dovrà dunque necessariamente avere natura spirituale. Per Rosmini dunque, ha concluso Giuseppe Bozzetti, «tutto il mondo, anche il mondo materiale esteso, si riduce a sentimento, sia pure in vari gradi e forme: Rosmini non [teme] di arrivare a questa conclusione. Egli osserva che non è possibile l'esistenza reale di un esteso, per quanto minimo, senza un principio inesteso che lo unifichi. L'esteso infatti è divisibile in parti all'infinito e ciascuna sua parte è fuori dell'altra, per il concetto stesso di estensione materiale. Perché dunque si verifichi di fatto, cioè si realizzi, un ente esteso bisogna che ci sia qualche cosa che *tenga insieme* le sue parti. Questo qualche cosa non può essere evidentemente un esteso: sarà quindi inesteso, un principio che si trovi tutto intero in ciascuna delle sue parti, e tutto intero nel loro complesso, e così veramente attui l'unità del loro insieme» (G. BOZZETTI, *Gli sviluppi del pensiero rosminiano nella Teosofia, Studi rosminiani*, Milano 1940, pp. 57-58). Sulla

rifiutare qualunque surrettizia riconduzione dei fenomeni spirituali e morali ad un modello fisicistico di causazione. A ben guardare, secondo Rosmini, il principio di causalità, additando come esigenza universale il momento causale di ogni azione, richiede l'esistenza non solo di cause a loro volta causate (cause-effetto) ma di «vere cause», di «cause piene», cioè di cause che siano pienamente iniziatrici dei loro effetti. Per questo, l'idea di una libera determinazione della volontà, come scrive Giuseppe Morando:

«lungi dal contraddire al principio di causa conviene con esso nel modo più compiuto. Poiché il principio di causa non può essere meglio attuato che quando si tratti di una causa piena. E se il volere è vera causa, vero iniziatore d'effetti, conviene ch'esso non sia semplice effetto a sua volta, che è quanto dire conviene sia libero, originario, autonomo»⁴².

complessa dottrina rosminiana dei 'principi senzienti' e dei 'principi corporei', ossia dei principi – di natura spirituale – che sostengono e animano ogni realtà corporea, dottrina che Rosmini svolge soprattutto nella *Psicologia* e nella *Teosofia* e che si apre a suggestive implicazioni di carattere angelologico, si vedano F. PIEMONTESE, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di Antonio Rosmini*, pp. 186-187 e 201, nota 31; U. MURATORE, *Al di là della materia: l'animazione universale ed i principi corporei*, in U. MURATORE (ed), *Perché il mondo piuttosto che il nulla*, Stresa 1996, pp. 295-312; S. ZUCAL, *La filosofia dell'angelo in Rosmini*, in G. BESCHIN - A. VALLE - S. ZUCAL (edd), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, II, Brescia 1999, pp. 983-994.

⁴² G. MORANDO, *Il problema del libero arbitrio*, pp. 143-144. Sul senso in cui si debba intendere la tesi secondo cui «la libertà stessa è una causa», in opposizione a coloro che ritengono «la causalità dominare solamente nella ragione teoretica» e non aver luogo «nella pratica», si veda la lettera di Rosmini a don Marco Beccaria del 16 gennaio 1854 (cfr. *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, Tipografia G. Pane, Casale Monferrato 1893, XII, pp. 280-281), in cui schematicamente vengono chiarite le seguenti questioni: a) anche nella ragion pratica vige il principio di causalità, dato che la libertà stessa è vera causa; b) all'obiezione che la libertà è una causa ben strana, perché essa «può operare in due modi ... può scegliere l'uno o l'altro partito», e perciò «non è causa determinata del suo effetto», quindi «non è necessaria», e dunque «si sottrae al principio di causalità», Rosmini risponde che l'effetto di cui la libertà è causa non è l'una o l'altra alternativa, ma è la scelta tra di esse, e perciò non si può dire propriamente che la libertà sia causa che ha due effetti, avendo essa un solo effetto, la scelta appunto in quanto tale, la quale si dà sia in chi sceglie l'un partito, sia in chi sceglie l'altro; c) la domanda successiva sarà allora: perché mai l'oggetto della scelta è diverso se la causa è uguale, cioè «perché ... un uomo sceglie il bene e un altro il male, se la causa è uguale»? E la risposta suona così: l'oggetto della scelta è diverso perché la natura di quel particolare effetto della libertà che si dice scelta «consiste appunto in questo, nel fare che mentre prima dell'atto i due partiti erano uguali poi l'uno rimanga e l'altro non rimanga: in questo appunto sta l'unico effetto della libertà, il fare cioè che l'uno dei due partiti prevalga, e perciò la libertà è una causa che abbraccia tutti due i partiti prima di operare e in questa non c'è ancora atto di libertà: ella poi antepone l'uno a l'altro, e in questo sta l'atto della libertà e l'effetto di questa causa» (p. 281). La libertà è dunque quell'atto che, nella situazione in cui due beni pongono la volontà in situazione di 'stallo', fa sì che l'un bene prevalga sull'altro, dà forza ad un bene piuttosto che all'altro, in tal modo sciogliendo la spontaneità della volontà dal 'blocco' in cui essa si trovava.

Come poi si possa e si debba intendere questa autentica causalità della libertà umana, e come essa possa stare di fronte all'assoluta signoria di Dio, è questione che, almeno per cenni, dobbiamo ora affrontare, nell'ultima parte di questa comunicazione, dedicata al rapporto tra la libertà umana e il 'negativo'.

5. *La libertà e il negativo*

La libertà bilaterale presuppone una situazione di conflitto, di collisione tra beni di ordini diversi, intellettivamente conosciuti. Non vi è libertà se l'uomo è privo – come avviene ad esempio nell'età infantile – del pieno uso dell'intelligenza, e il suo agire è dominato dalla spontaneità dell'istinto. La libertà – dice Rosmini – si manifesta solo a partire da quell'età della vita in cui lo spirito comincia a percepire «il *soggettivo* da una parte, e l'*oggettivo* dall'altra; e li trova in collisione, ond'egli dee scegliere fra di loro»⁴³. L'analisi della natura di questa collisione di beni che caratterizza la situazione propriamente umana della libertà chiama in causa la dottrina rosminiana della «limitazione»⁴⁴.

La dottrina del «limite ontologico» è sviluppata da Rosmini all'interno della più generale riflessione sulla pensabilità del rapporto tra Ente assoluto ed ente relativo, riflessione che trova nella nozione di creazione il suo centro speculativo: vi è, oppure no, una plausibilità razionale – per quanto intima e nascosta – della creazione come atto attraverso cui l'Ente assoluto pone il relativo e – questo è il punto – lo pone come autenticamente libero? Oppure, in termini più scopertamente teologici: come può l'uomo essere davvero libero di fare il bene e il male, una volta che si sia affermata la sua ontologica dipendenza creaturale da un Dio assolutamente buono?

⁴³ A. ROSMINI, *Annotazioni ai Principi di filosofia per gl'iniziati nelle matematiche di Tommaso Valperga-Caluso*, ed. critica a cura di A. SALVADORI, Roma 1980, p. 122, nota 5.

⁴⁴ Testi di riferimento sull'argomento rimangono i paragrafi «Il limite ontologico e lo statuto dell'ente finito» e «I limiti come conferma della libertà» di M.F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, pp. 63-78, e il breve ma denso saggio di F. DÉCHET, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, in «Rivista rosminiana», 62 (1968), pp. 238-246, a cui in particolare facciamo riferimento. Spunti per una lettura 'esistenziale' della dottrina rosminiana della limitazione sono offerti in M.A. RASCHINI, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Venezia 1996, pp. 162-165.

Nel suo grande libro sulla libertà – uscito nel 1928 e che, per inciso, riserva alla posizione di Rosmini solo poche battute –, Piero Martinetti ritiene che proprio il «concetto antropomorfo di un Dio personale» e la teoria «contraddittoria della creazione di esseri liberi» rendono insolubile il problema della libertà. Per Martinetti, la tesi secondo cui «Dio crea il mondo e conserva creature libere» si rivela del tutto insostenibile, perché «equivale ad affermare che la potenza di Dio è infinita e finita a un tempo: infinita in quanto crea, finita in quanto l'essere creato è da essa indipendente». Perciò – conclude Martinetti – «è contraddizione anche solo il pensare che Dio abbia potuto produrre un essere altro da sé: non vi è altro essere che Dio ed un essere da lui sostanzialmente distinto è impensabile»⁴⁵.

Martinetti ritiene «bizzarro» il «concetto di un Assoluto che si limita» per far posto ad enti 'altri' da Lui e 'liberi'. Per lui «la creazione annulla senza rimedio la libertà» e dire 'creato' è lo stesso che dire 'non libero'. Per il filosofo piemontese, in conclusione, non vi è spazio che per la sola libertà-necessità di Dio, e «ciò che nell'uomo costituisce l'essenza della libertà [appartiene], come un momento assoluto di Dio, a Dio stesso». A questa posizione martinettiana si oppone idealmente la strenua difesa rosminiana della consistenza ontologica del finito e l'individuazione proprio nella finitezza del fondamento ontologico della libertà bilaterale dell'uomo.

Il conflitto (la «collisione di beni») che anima e struttura la libertà bilaterale, non è affatto addebitabile, secondo Rosmini, ad una presunta conflittualità ontologica radicale, ad un'inquietudine suprema che – hegelianamente – percorra l'essere in quanto tale. È possibile, si chiede Rosmini:

«che l'essere sotto una forma si trovi in opposizione coll'essere stesso sotto altra forma? È egli da credersi che l'essere pugni seco medesimo? Avrà dunque l'essere una lotta continua ed essenziale nel proprio seno?»⁴⁶.

E risponde:

«No certo, questo non è possibile; anzi l'essere sotto le tre sue forme concorda seco maravigliosamente, e la triplice legge del suo operare pro-

⁴⁵ P. MARTINETTI, *La libertà*, Torino 1965², p. 443. Anche le prossime citazioni saranno tratte da questa pagina e dalla successiva.

⁴⁶ *Teodicea*, n. 397, p. 257.

duce quell'armonia primordiale perfettissima, onde s'inizia ogn'altra armonia»⁴⁷.

Il conflitto che emerge nella libertà bilaterale non minaccia affatto l'«armonia primordiale perfettissima» dell'essere, ma è una manifestazione del limite di cui è essenzialmente costituito l'ente finito. Alla trattazione di quella che egli chiama «Dottrina de' limiti», Rosmini riserva un'ampia parte del libro II della *Teosofia*⁴⁸: si tratta di una dottrina essenziale per chiarire come si possa intendere il rapporto di «differenza massima» che passa tra Dio e le sue creature⁴⁹. Riprendendo un tema svolto puntualmente già nel secondo libro della *Teodicea*⁵⁰, dopo aver chiarito la distinzione tra «negazione» (non esistenza di qualcosa), «limitazione» (mancanza di qualcosa in una data entità) e «privazione» (mancanza, in una data entità, di qualcosa che essa per sua natura dovrebbe avere)⁵¹, Rosmini considera come la creazione debba necessariamente essere un'operazione di limitazione: Dio, creando, non può non porre il limite, pena il creare un altro ente infinito, un altro Dio, il che è manifestamente assurdo e perciò impossibile⁵². Ora, porre il limite significa costituire l'ente finito come sintesi di «due elementi», un

⁴⁷ *Ibidem*, p. 258. Cfr. A. NEGRI, *Rosmini legge la hegeliana dottrina dell'essere*, in U. MURATORE (ed), *La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo*, Stresa 1995, pp. 148-149 e 152, ove è suggestivamente indicato il senso più profondo del contrasto Rosmini-Hegel nella contrapposizione tra una concezione fondamentalmente pacificata ed una concezione intimamente antagonista del reale.

⁴⁸ Cfr. *Teosofia. Libro II. L'essere uno*, nn. 679-727, II, pp. 346-391.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, nn. 689-690, II, pp. 346-47.

⁵⁰ Cfr. *Teodicea*, nn. 188-195, pp. 145-148.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 147, nota 10 e *Teosofia. Libro II. L'essere uno*, n. 683, II, pp. 350-51. Rosmini accuratamente distingue la limitazione (che è l'«operazione colla quale si fa che in un'entità non si trovi qualche cosa») dal limite (che è «ciò che manca ad una data entità e di essa si nega»; cfr. *ibidem*, n. 684, II, p. 351), e ulteriormente precisa il carattere relativo del limite (relativo all'entità limitata; preso di per sé, ciò che manca è una semplice negazione): «il limite d'una data entità non è ciò che ad essa manca considerato in se stesso, ma considerato in relazione coll'entità di cui si cerca il limite, e ad essa riferito» (*ibidem*, p. 352).

⁵² «Bisogna ... che noi intendiamo bene che se Dio creando l'universo non doveva fare un altro se stesso, bisognava porre che l'universo e le cose tutte in esso contenute fossero limitate. La limitazione infatti entra nella natura di tutte cose fuori di Dio: quest'è legge fondamentale della creazione, ed è altresì la chiave della divina Provvidenza. Conseguenza di questo principio che tutte creature debbono avere per necessità una limitata esistenza appunto perché son creature, si è quella che debbono avere altresì un'operazione limitata, e però un'operazione accidentale e manchevole» (*Teodicea*, nn. 189-190, pp. 145-46). Sulla creazione come necessaria posizione del limite, cfr. anche *Teosofia. Libro VI. Il reale*, VI, pp. 257-59 e 345-48.

elemento «positivo», che consiste nell'esistenza di cui il finito partecipa, e un elemento «negativo», che è appunto il limite, ossia la mancanza che circoscrive l'esistenza del finito e lo rende, appunto, limitato⁵³.

Il limite di cui qui si parla non è un limite accidentale – o, come anche dice Rosmini, un limite «secondario»⁵⁴ –, ma è il limite essenziale, costitutivo cioè del finito in quanto finito. Per questo Rosmini afferma che è il limite a dare al finito la sua propria natura, tant'è che

«se un ente potesse deporre la sua limitazione ontologica egli si annullerebbe, quell'ente non sarebbe più. Se deposta la sua limitazione ontologica, potesse prenderne un'altra, egli sarebbe divenuto un altro ente»⁵⁵.

Il limite definisce dunque l'essenza stessa del finito in quanto tale:

«la quiddità dell'ente finito non è costituita da ciò che egli ha di positivo, ma dai suoi limiti»⁵⁶.

Per l'ente finito, l'entità in esso presente «non è quella che lo costituisce». Essa, dice Rosmini, è solo la sua «materia»: la sua «forma» sono «i suoi limiti costitutivi»⁵⁷. Ogni ente finito «non è ente individuo, se non in virtù della sua esclusività e limitazione»⁵⁸. Ma il limite è il negativo dell'ente. Perciò si potrà dire a ragione che l'«essenza» dell'ente relativo «giace in un negativo»⁵⁹, o ancora che «la sua natura consiste nel negativo»⁶⁰.

Di fronte ad affermazioni di questo genere il rischio del fraintendimento è forte: il passo dal 'negativo' al 'nulla' è (o può sembrare) breve, e il passo dal 'nulla' alla mitologia del nulla

⁵³ «Nelle creature si distinguono due elementi, l'uno de' quali negativo, è la limitazione, che le rende abili a tutti i mali, senza il gratuito soccorso di Dio medesimo; l'altro positivo, è la partecipazione dell'esistenza, che le rende capaci di ordine e di tutti i beni. Questo ebbero ricevuto colla creazione del loro Signore; quel primo elemento, o più tosto quella mancanza, l'aveano da sé, cioè la ritenevano dal nulla ond'uscivano» (*Teodicea*, n. 293, p. 200).

⁵⁴ Cfr. *Teosofia. Libro II. L'essere uno*, n. 727, II, pp. 707-708.

⁵⁵ *Ibidem. Libro VI. Il reale*, cap. XVIII, VI, p. 254.

⁵⁶ *Ibidem. Libro II. L'essere uno*, n. 726, II, p. 389.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 390.

⁵⁸ *Ibidem. Libro VI. Il reale*, cap. XVIII, vol. VI, p. 258.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 257.

⁶⁰ *Ibidem*, cap. LII, VI, p. 346.

ancora più breve. Ma Rosmini non sembra aver compiuto questo passo, nonostante fossero forti, all'interno della cultura filosofica romantica, le suggestioni e le variazioni sul tema della *creatio ex nihilo* e sulla libertà come smisurata forza del nulla⁶¹. Il 'negativo' di Rosmini non diventa una – per quanto negativa – potenza metafisica, non apre ad alcuna «me-ontologia». Esso rimane saldato al positivo finito, come suo limite proprio, come limite, perciò, che lo afferma in quanto finito. Il negativo rosminiano è il 'proprio' dell'ente finito, il suo proprio più specifico ed esclusivo, ciò che appartiene (seppur nella forma del negativo) a lui solo e solo a lui: il 'negativo-limite' può appartenere al finito soltanto, non a Dio, perché altrimenti la mancanza apparterrebbe a Dio. In questo senso il negativo è l'elemento determinante l'identità del finito, è il fondamento (negativo) della sua (relativa in quanto negativa) autonomia e libertà⁶². In questo senso il «limite» è ciò che dà definizione all'ente finito (mentre – dice Rosmini – per l'ente infinito «la determinazione ... è la sua infinità stessa, nulla di più determinato dell'infinità compiuta da ogni lato»⁶³), e perciò – in termini esistenziali – è la sua «positività indistruttibile»⁶⁴.

Nel limite creaturale si radica la libertà bilaterale, perché alla natura finita dell'ente relativo corrisponde la natura pure finita delle sue operazioni⁶⁵. Ora, l'esercizio della libertà bilaterale è appunto operazione, segnata dal limite, di un ente – qual è l'uomo uscito dalle mani di Dio – intelligente e buono, ma pur sempre 'creato' e perciò 'finito'. Il limite creaturale dell'intelligenza e della bontà non è il male, è solo (ci si consenta la doppia negazione) la 'non infinità' della bontà. E la 'non infinità' della bontà, altro non è che 'possibilità' del bene, quindi possibilità del non-bene, ossia possibilità del male. Dunque, conclude Rosmini nella *Teodicea*, «la possibilità del male è necessaria, data una natura finita»⁶⁶.

L'operazione morale dell'uomo non è realizzazione ultimata del bene, ma è, e sempre rimane, possibilità del bene, ossia possibilità di scelta tra una volizione conforme alla legge e una ad essa non

⁶¹ Cfr. L. MARINO, *Mitologia, rivelazione e tradizione*, in P. ROSSI - C.A. VIANO (edd), *Storia della filosofia*, 5: *L'Ottocento*, Bari 1997, pp. 185-186.

⁶² Cfr. M.F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, pp. 63-78.

⁶³ *Teosofia. Libro II. L'essere uno*, n. 726, II, p. 389.

⁶⁴ F. DÉCHET, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, p. 243.

⁶⁵ Cfr. *Teodicea*, nn. 190-194, pp. 145-148.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 145, titolo cap. IV.

conforme. In questo senso Rosmini afferma che la libertà «si fonda nella limitazione, nell'elemento negativo dell'ente libero»⁶⁷.

La finitezza dell'operazione morale dell'uomo emerge nella possibilità che il negativo, che ontologicamente lo costituisce, riesca – per dir così – ad 'attivarsi', ad attirare su di sé l'attenzione dell'uomo, rendendo così effettiva la scelta del male (o del non-bene). La scelta del male, la libera determinazione al male è la scelta di 'far operare' il negativo, la scelta di dar voce a quello che Rosmini chiama il «negativo operante»⁶⁸. Il quale negativo, in quanto 'negativo', non può naturalmente operare da sé, non può – da sé solo – essere 'causa'. Il negativo, dice Rosmini, «può operare in quanto è inserito nel sentimento»⁶⁹, cioè in quanto è negativo sentito e vissuto, in grado perciò di caricarsi della forza del 'sentire' e del 'vivere' in cui esso è inserito. Il negativo si fa «operante» in quanto si carica di una forza che esso di per sé non ha, ma che a lui viene accordata dall'uomo.

Questa non è forse la «smisurata e illimitata» forza del nulla di cui, negli anni giovanili di Rosmini, parlava Federico Schlegel⁷⁰, né l'«immane potenza del negativo» di hegeliana memoria; non è nemmeno la kierkegaardiana «vertigine del nulla» che costituirebbe l'essenza angosciata della libertà dell'uomo; non occorre dire che Rosmini non è Dostoevskij. Ma certo anche quella di cui parla Rosmini (entro contesti problematici per molti versi lontani da quelli romantici o primo esistenzialisti) è una libertà percorsa dal brivido del negativo, che è – come abbiamo cercato di dire – brivido di ciò che, per ogni ente finito, è il 'proprio' di se stesso, perché appunto il limite è esclusiva proprietà (per quanto 'negativa') del finito. Di qui l'oscuro senso di soddisfazione di sé, l'inebbriamento orgoglioso del proprio essere (o meglio del proprio non-essere), che l'uomo prova quando sceglie il male piuttosto che il bene. Un aspetto della libertà che Rosmini non ignorava affatto, che aveva ben presente – ad esempio – quando ad un amico scriveva:

«nel far uso della propria libertà vi ha un non so che di grato all'uomo, e ... l'uomo sente più vivamente di essere libero quando opera il male

⁶⁷ *Teosofia. Libro VI. Il reale*, cap. LII, VI, p. 347.

⁶⁸ *Cfr. Teosofia. Libro VI. Il reale*, cap. XVIII, VI, p. 258.

⁶⁹ *Ibidem*, cap. XVIII, VI, p. 258.

⁷⁰ *Cfr. L. MARINO, Mitologia, rivelazione e tradizione*, pp. 185-186.

a dispetto della legge della sua buona natura, che quando opera il bene secondandola»⁷¹.

La libertà bilaterale dell'uomo non è la «vertigine» dell'infinito nulla, ma la situazione insuperabilmente limitata entro cui all'uomo è dato di poter costruire da sé la propria perfezione. In questa situazione l'uomo appare costitutivamente 'esposto' sul proprio limite, sul proprio non-essere, o forse sarebbe meglio dire sul proprio costitutivo non-avere, cioè sulla propria indigenza creaturale.

Tutto questo non sarà quella «me-ontologia» di cui Pietro Prini lamentava l'assenza in Rosmini, ma costituisce comunque la premessa consistente per una feconda riscoperta, anche in chiave di contemporaneità, della riflessione ontologica rosminiana sulla libertà.

⁷¹ *Epistolario completo*, VIII, p. 741, Lettera a D. Puiatti, 22 giugno 1844.

Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini

di *Giuseppe Lorizio*

I contenuti di questo saggio muovono da un paio di presupposti, che ne costituiscono anche l'orizzonte o il grembo, ovvero le coordinate entro cui correttamente interpretare i singoli passaggi. Si tratta di una premessa di tipo biografico-spirituale e di una di carattere ermeneutico, senza le quali lo stesso pensiero del grande Roveretano risulterebbe a mio avviso interessante, ma solo su un versante accademico ed intellettuale e quindi alquanto arido e sterile.

1. Premessa

1.1 La premessa di carattere biografico-spirituale riguarda la constatazione, per molti forse ovvia, che comunque va richiamata e tenuta presente, del fatto che la teoria filosofico-teologica della libertà che Antonio Rosmini propone e che si trova cristallizzata nei suoi scritti come elemento non marginale del suo 'sistema' si innesta su un'esperienza vissuta della libertà, che ha procurato non poche sofferenze al nostro Autore, il quale può a buon diritto parlare della libertà in quanto uomo autenticamente libero e profondamente geloso della propria libertà interiore. Il «principio di passività» proposto nella terza delle *Massime di perfezione cristiana* costituisce il luogo in cui si trova tematizzata a livello ascetico questa profonda esigenza di libertà interiore propria non solo del religioso, ma del cristiano. La vita spirituale, infatti, non implica soltanto l'esercizio dell'intelligenza, bensì deve coinvolgere tutta la persona, nelle sue facoltà conoscitive, nella sua volontà e

nella sua affettività. Il messaggio evangelico, secondo il Roveretano si può ricondurre a due principi fondamentali, ai quali pure si riconducono le sei massime.¹ Come si potrà notare, il «principio di passività» svolge un ruolo chiave e si può a ragione considerare come elemento ermeneutico fondamentale di tutto il percorso:

I. Il <i>fine</i> dell'operare, che l'uomo cristiano deve avere ognor presente per seguirlo colla semplicità della colomba, formandosene a tal uopo la più chiara e distinta idea,	1. Desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di essere giusto. 2. Rivolgere tutti i propri pensieri ed azioni all'incremento e alla gloria della Chiesa di Gesù Cristo. 3. Rimanersi in perfetta tranquillità circa tutto ciò che avviene per divina disposizione riguardo alla Chiesa di Gesù Cristo, operando a pro' di essa dietro la divina chiamata.
II. I <i>mezzi</i> onde egli può colla prudenza del serpente conseguirlo.	4. Abbandonare se stesso nella divina Provvidenza. 5. Riconoscere intimamente il proprio nulla. 6. Disporre tutte le occupazioni della propria vita con uno spirito d'intelligenza.

Il «principio di passività» era stato già intravisto e tematizzato nel periodo giovanile, in concomitanza con le prime elaborazioni 'metafisiche' e le prime riflessioni sul senso della storia. La tematica della coscienza, considerata «essenza dell'anima», in questa «ontologia del pensare»,² viene dal giovane Roveretano strettamente connessa al «sentimento fondamentale»³ e la sua

¹ A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, Roma 1976, p. 35.

² «Dell'anima pura, o sia della Coscienza Pura <computando il corpo un vero nulla, cioè da lui prescindendo>, cioè nel primo istante in cui l'anima è unita al corpo, che viene ad essere l'Assoluto d'ogni nostra cognizione, per cui la presente scienza si potrebbe chiamare l'*Ontologia del pensare*» (A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, Roma 1987, II, p. 23).

³ Il Rossi ci avverte che Rosmini lascerà del tutto il termine «coscienza» a favore di «sentimento fondamentale» solo a partire dalla seconda edizione del *Nuovo saggio* (1837); qui i termini sono praticamente sinonimi: cfr. *La vita di Antonio Rosmini*, scritta da

prima caratteristica sarà la «passività», ossia la recettività del vero, che nulla toglie al suo carattere di «attività». Un'importante annotazione, contenuta in un foglio, che come altri tre, porta il titolo «Immagine di tutta l'opera», ci sembra particolarmente significativa e ardita:

«Che cos'è l'uomo? (che cos'è questa coscienza?) È egli *amore*? Sì, egli è amore. (Sviluppata questa verità s'intende come due spiriti possano immedesimarsi senza che l'uno perciò rimanga di esistere. Almeno è questo di noi con Dio, come nelle Scritture. Orazione di Gesù Cristo: *Jo. c. XVII*, ecc.) È egli cognizione? Sì, è cognizione, è *luce*. (Ecco dunque l'immagine di Dio: *Deus charitas est. Deus est verbum, lux, veritas, via et vita. Spiritus est etc.*)».

Il richiamo evidente al Dio agapico e trinitario viene ripreso poco più avanti:

- «1. Per sentimento l'uomo sente la contingenza (Dio onnipot.[ente] - Padre).
2. Nel principio del suo ragionare una regola, e perciò un ente Sapientissimo, il Verbo (*Idee prime*).
3. Non è mosso che dalla beatitudine. *Un ente beatificante*. Esamina la diversa maniera onde si hanno queste tre cognizioni».⁴

Mentre l'attenzione verso la tematica della coscienza dice l'appartenenza e in un certo senso anche il debito verso la modernità filosofica, l'orizzonte trinitario ed agapico qui delineato suggerisce l'inserimento di tale problematica all'interno di una prospettiva di pensiero credente o, se si vuole, di «filosofia cristiana»: ⁵ obiettivo e metodo di tutto l'itinerario speculativo del Nostro, il quale sta muovendo i primi passi verso l'elaborazione di quella «metafisica della carità», che troverà il suo culmine in alcune pregnanti pagine della *Teosofia*. Non ci sembra fuori luogo sottolineare come l'elaborazione teorica della «passività» della coscienza venga anche cronologicamente a coincidere con la scoperta del «principio di passività», che costituirà uno dei cardini della spiritualità rosminiana. Nel cosiddetto *Diario della Carità* troviamo la descrizione

un Sacerdote dell'Istituto di Carità riveduta e aggiornata dal Prof. Guido Rossi (d'ora in poi *Vita*), Rovereto 1959, I, p. 304, nota 29.

⁴ I. MANCINI, *Il giovane Rosmini*, Urbino 1963, pp. 299-301.

⁵ Per quanto concerne il tema della «filosofia cristiana» e il suo rapporto con l'intelligenza della fede, cfr. G. LORIZIO, *Filosofia cristiana e Teologia. La lezione di Antonio Rosmini*, in «Lateranum», 55 (1989), pp. 369-392.

di questa scoperta, risalente all'anno in cui Rosmini fu ordinato prete. Ecco come lui stesso la racconta, ponendola in rapporto con alcuni avvenimenti di quegli anni:

«1821. In quest'anno la signora Marchesa di Canossa mi comunicò il suo disegno di erigere una Congregazione di sacerdoti e laici intitolata *de' Figli della Carità*, i quali si occupassero di alcune opere caritatevoli col medesimo spirito delle *Figlie della Carità* da lei istituite in Italia. Ella desiderava che anch'io dessi mano a quest'opera; ma io aveva diverse difficoltà che esposi alla medesima in alcune lettere; e non potei mai determinarmi ad una tanta intrapresa. Già da molto tempo io aveva messo in pratica, senza espressamente propormelo, il principio di *passività*, mossovi dalla consapevolezza della mia assoluta impotenza e dalla stessa esperienza ammaestrato. Perciocché ogni qualvolta io aveva per innanzi intrapreso qualche cosa come la sopra indicata Società degli amici essa non era appunto riuscita, permettendolo Iddio, acciocché aprissi gli occhi sopra me stesso, e depo-
nendo il nativo mio orgoglio conoscessi la mia impotenza. Riflettendo qui sopra la mia condotta passiva, riconobbi anche espressamente quant'era giusto e necessario quel principio di passività che, quasi senza che io lo sapessi, mi guidava».⁶

La coerenza con questo 'principio' di vita spirituale, che abbiamo mostrato di grande valenza speculativa, accompagnerà il Rosmini per tutta la vita, soccorrendolo nei momenti più difficili e consentendogli comunque di rimanere se stesso, fedele al proprio carisma di uomo di Chiesa e di pensiero. E dal punto di vista dell'esercizio della 'carità intellettuale' non è difficile constatare come nel suo lavoro di ricerca e di elaborazione teologico-filosofica il Rosmini non si proponga come teologo di corte o di scuola, lasciandosi interpellare dalle problematiche proprie della Chiesa e della cultura del suo tempo, piuttosto che da preoccupazioni di tipo manualistico-scolastico o politico-ecclesiastico, il che mi sembra escludere in partenza ogni interpretazione formalistica o integralistica del suo pensiero teologico.

1.2. La seconda premessa, di carattere piuttosto ermeneutico, riguarda la constatazione che la visione teologica e filosofica insieme (diremmo 'sapienziale') della libertà rosminianamente intesa possiede una valenza ontologica imprescindibile, interpellando ed inserendosi nel quadro della dottrina dell'essere e delle sue forme e richiamando la prospettiva della 'metafisica della

⁶ A. ROSMINI, *Scritti autobiografici inediti*, Roma 1934, p. 297.

carità', che abbiamo proprio in questa sede indicato come orizzonte fondamentale di tutto il percorso rosminiano. L'antropologia e l'etica che pure costituiscono i luoghi privilegiati nei quali si configura e si elabora la dottrina della libertà non sono mai scisse dalla speculazione ontologica, né mai si sottraggono all'istanza metafisica propria di un percorso speculativo radicale e coerente. Mi limiterò a questo proposito a un semplice richiamo concernente il primato dell'essere morale all'interno della dottrina delle tre forme, scoperta che – come abbiamo abbondantemente mostrato e documentato altrove – costituisce la vera e propria svolta speculativa ed epistemologica all'interno della parabola genetica del pensiero di Rosmini.

La vera e fondamentale scoperta, che costituisce una svolta significativa all'interno del suo itinerario non è tanto quella concernente la dimensione reale dell'essere, pure importante e costituiva (Mancini parla di «riscossa dell'essere reale»), bensì l'istanza dell'essere morale e del suo ruolo centrale di orientamento nei confronti della forma ideale e di quella reale. Si tratta di una vera e propria scoperta, in quanto il Roveretano stesso, nel disegnare la mappa del proprio percorso teologico aveva parlato di due modi di esistere delle cose. Non è difficile interpretare questa duplice modalità (documentabile anche, se si vuole, a partire dal *Nuovo Saggio*) nella direzione dell'ideale e del reale. E proprio attraverso l'elaborazione della dimensione morale dell'essere ci sembra potersi costruire un fecondo rapporto fra sapere filosofico e intelligenza della fede: l'essere morale è il luogo privilegiato in cui questo incontro diventa fecondo e riceve senso. Infine affermare il ruolo catalizzatore della forma morale dell'essere non significa sminuire la portata delle altre due, al contrario potenziarla e gettare davvero nuova luce sull'intero orizzonte speculativo. Le tre forme, infatti, che il Roveretano nella *Teosofia* denominerà in un primo momento coi termini: *subiettività* - *obiettività* - *santità* e in seconda istanza: *realtà* - *idealità* - *moralità*,⁷ «sono tutte coessenziali all'essere»⁸ ed hanno «ugual dignità e pienezza».⁹ L'apparente contraddittorietà di questa posizione indica il carattere misterico dell'es-

⁷ A. ROSMINI, *Teosofia*, I, 154-155 (190).

⁸ C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Stresa - Genova s.d., p. 39 [C. BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana*, V, Genova 1981, p. 149 (13659 bis), dove la pubblicazione è collocata nell'anno 1981].

⁹ *Teosofia*, I, 154 (189).

sere, che il secondo grado del sapere metafisico cerca di riconoscere. Né l'aporia deriva dalla nostra interpretazione, bensì dalle modalità stesse secondo le quali si esprime il pensiero di Rosmini. Accanto a testi, in cui è chiaramente dichiarata l'uguale dignità delle tre forme dell'essere, ve ne sono altri in cui si descrive l'essere morale come avente un ruolo guida nei confronti delle altre forme: un frammento autografo, ritrovato durante i precedenti studi sulla *Teodicea*, che porta appunto in alto a destra questo titolo, recita semplicemente e quasi drasticamente: «Il morale trae seco l'intellettuale ed il fisico».¹⁰ L'aforisma risulterebbe scarsamente significativo, se non esprimesse in un'efficace sintesi, tutto il senso della fondamentale opera rosminiana. E non è un caso che questo lavoro sia dal Roveretano stesso posto ai confini tra teologia e filosofia. In che senso, allora, le tre forme dell'essere sono da considerarsi equivalenti? In primo luogo, perché esse risultano in pari maniera costitutive dell'essere, ma anche per il fatto che la metafisica rosminiana intende escludere ogni forma di dualismo, che avrebbe pericolose ricadute, per esempio, a livello antropologico. Da questo punto di vista lo studio dell'antropologia rosminiana risulta decisivo per poter comprendere, da un lato, il rapporto delle forme dell'essere tra loro, dall'altro, il ruolo guida dell'essere morale. La metafisica delle essenze, infatti, non sarà tanto rivolta alla speculazione intorno all'ente inanimato, bensì in primo luogo all'uomo stesso, che porta in sé la domanda metafisica e trova in sé una risposta, sia pure inadeguata e parziale a questo interrogativo.

Il senso delle cose, della natura e della storia, può essere indagato solo a partire dalla domanda sull'uomo e sul suo destino. È nella persona umana, infatti, che le tre forme dell'essere convivono e celebrano il loro incontro. Non sempre tale convivenza è pacifica ed armonica: la realtà storica comporta la legge dell'antagonismo, che trova interessanti riscontri anche a livello cosmologico. Così recita un brano dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, dal quale appare molto chiaramente il senso di questo discorso:

«Essendo essa [la volontà] una tendenza razionale al bene, non può a meno [sic!] di venire eccitata da qualsiasi bene, solo che le sia convenevolmente

¹⁰ Archivio Storico dell'Istituto della Carità, Stresa (d'ora in poi ASIC) A.2-25/A, 138r.

presentato, cioè che sia conosciuto e opinato. E pressoché ogni essere è bene, in quanto egli è; perciò apparisce che la volontà è nata di sua natura ad amare tutte le cose, e che un cotal amore universale è, si può dire, il fondo della volontà e della natura umana che la possiede».¹¹

Risulta centrale, in questo scritto di antropologia filosofica, la nozione rosminiana di persona, che viene così definita: «persona è una sostanza intelligente, in quanto contiene un principio indipendente ed incomunicabile».¹² Il Roveretano è nello stesso tempo convinto che l'etica ha bisogno di una fondazione ontologica ed antropologica. Scrive infatti nell'*Introduzione* alla sua opera di antropologia filosofica: «Acciocché la teoria dell'obbligazione si possa applicare senza commettere errore, egli è uopo che si conosca bene il soggetto al quale ella deve applicarsi, il quale è l'uomo. Quindi si scorge manifesta necessità, che la *Morale applicata*, e la *Scienza da applicare la legge suprema* sia preceduta da una *Antropologia*, la quale faccia conoscere l'umana natura rispetto alla moralità».¹³

2. Libertà e storia

2.1. Procedendo geneticamente dobbiamo tuttavia constatare come un momento iniziale in cui si scorge il dramma del rapporto fra libertà di Dio e libertà dell'uomo sia costituito dalla riflessione sulla storia, contenuta già nelle prime elaborazioni, che confluiranno nella *Teodicea*. Lo sfondo teologico del saggio *Della divina Provvidenza*¹⁴ (pubblicato presso lo stampatore Visaj di Milano nel giugno 1826)¹⁵ è costituito dal tema della «grazia» e del suo

¹¹ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Roma - Stresa 1991, p. 17, p. 356. Da quest'opera è stata tratta la proposizione, condannata nel 1887, n. 21 (DS 3221).

¹² *Ibidem*, p. 460. «Della persona», pp. 460-462. Cfr. C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, pp. 65-67.

¹³ Per una introduzione dell'antropologia rosminiana, cfr. U. MURATORE, *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*. Testi: dall'Antropologia alla Teosofia, Roma 1989. Il testo rosminiano fondamentale (*Antropologia in servizio della scienza morale*) viene composto fra il 1831 e il 1838 e pubblicato per la prima volta presso il Pogliani di Milano nel 1838.

¹⁴ In questo periodo Rosmini scrive «Provvidenza» con una sola v; presumiamo che i curatori del cosiddetto *Epistolario completo* siano intervenuti sul termine aggiungendovi la seconda v. Nella *Teodicea* del 1845 troviamo invece il raddoppio di consonante. Per quanto ci riguarda scriveremo il termine così come lo troviamo nei testi che di volta in volta citeremo, rinunciando ad uniformarli.

rapporto con la libertà umana. La soluzione di questa problematica in prospettiva agostiniana risulterà alquanto ostica a chi, come l'amico Brunati,¹⁶ confronterà gli esiti di questo lavoro con i pronunciamenti del Magistero ecclesiale, rilevando affinità non marginali fra i contenuti di questo lavoro e Autori condannati quali Bajo, Giansenio e Quesnel. Rosmini, come abbiamo avuto modo di constatare altrove, è molto attento alla cultura illuministica e al suo modo di impostare il rapporto Dio/storia; tuttavia intende opporvisi energicamente. Il risultato è costituito, almeno in questo lavoro, da una riflessione rigorosamente e radicalmente razionale, interna tuttavia al dato di fede cattolica e ad esso continuamente riferita. Inizia così un cammino di progressivo distacco dalle giovanili posizioni tradizionalistiche e fideistiche, mentre il rigore logico offre il fianco da un lato alle immeritate accuse di giansenismo, dall'altro all'attribuzione di una stretta parentela col determinismo di stampo de-maistriano.¹⁷ Allorché scrive queste pagine, dalle quali si evince la profonda convinzione di non poter in nessun modo essere annoverato fra i seguaci di Giansenio, Rosmini ha già vissuto l'esperienza del rifiuto di un suo testo (il saggio del '26) a causa dei sospetti, a suo avviso del tutto infondati, di larvata adesione a tesi giansenistiche.

¹⁵ Nell'archivio stresiano esiste una copia dell'edizione originale con interventi autografi di Rosmini volti a suddividere e titolare il testo: ASIC A.2.108-4. Per le diverse edizioni, cfr. C. BERGAMASCHI, *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini Serbati*, Milano - Stresa 1970-1989, I, 15-16 (71-75). Citeremo in seguito l'edizione del Visaj con la sigla DP, seguita dal numero della/e pagina/e.

¹⁶ Si tratta del biblista bresciano Giuseppe Brunati (l'*Epistolario completo* lo denomina con due t). Questi, dopo aver letto il saggio di Rosmini, e fattolo esaminare da un professore del seminario della sua città, comunicò all'amico i suoi dubbi in una lettera del 21 febbraio del 1826 (cfr. C. BERGAMASCHI, *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati* [d'ora in poi CC], Genova 1980-1992, II, 252 [2985]) e successivamente gli inviò copia della proposizione XVI della bolla *Auctorem fidei*, che tratta dello «stato di innocenza», condannando la formulazione del Sinodo di Pistoia, secondo cui la santità originaria sarebbe esigenza dello stato creaturale e non «*gratuitum Dei beneficium*». Tale formula era già stata condannata in Bajo (DS 1901-1980) e in Quesnel (DS 2434-2437) ed è ritenuta «erronea, favens haeresi Pelagianae» (DS 2616). L'archivio stresiano conserva il manoscritto della lettera del Brunati: ASIC A.1.XVI-1, 686r-v, 687v, 18 maggio 1826 [cfr. CC, II, 283-284 (3105)]. Le prime critiche riguardavano anche l'ottimismo leibniziano, che il saggio avrebbe sposato, ma per questo aspetto piuttosto filosofico della questione ci permettiamo di rimandare il lettore al nostro *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, Roma - Brescia 1988, pp. 74-84.

¹⁷ Cfr. a questo proposito P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Milano 1957 (Brescia 1997²), pp. 14 ss.

2.2. Come si può notare dalla partizione dello schema del libretto, che verrà ripresa negli *Opuscoli filosofici*,¹⁸ tutto il contenuto della prima sezione va riferito a Dio e ai suoi attributi, sicché la dimensione teologica risulta prioritaria rispetto a quella antropologica e a quella cosmica. Il tema della libertà umana (istanza antropologica) viene situato in stretta connessione con quello del peccato originale. È qui che «la Religione ne apre la sua storia»,¹⁹ rivelandoci la causa del male in quel primo atto di orgoglio del padre dell'umanità. Del resto, se da un lato «la natura sensibile era da Dio fornita di un istinto invariabile, che la recava a perseguire le sensazioni piacevoli, e scansare le dolorose», d'altro canto, «la natura libera non poteva operare per necessità».²⁰ Se dal punto di vista della limitazione dell'ente finito, Dio non poteva impedire la possibilità del male,²¹ quando ci muoviamo all'interno della prospettiva storico-salvifica, siamo nell'ordine della «permissione» del male. In ambedue i casi si tratta del male come «privazione» di bene, tematica che verrà ulteriormente approfondita ed articolata negli scritti teologici successivi e che qui viene esplicitata nel senso del ritirarsi di Dio dall'universo in un passaggio di forte suggestione, dove *intellectus fidei* e riflessione filosofica si intrecciano e, mentre sembra prevalere il primo approccio, finisce con l'avvalersi del secondo, onde trarne conferma ed ulteriore motivo di argomentazione:

«... la Religione cristiana che è tutta sapienza, perché tutta verità, insegna che Iddio dopo aver dato l'essere alla natura umana intelligente la fornì ancora per pura sua bontà della propria amicizia: e la Scrittura ci dipinge il Sommo Iddio, che conversa col primo uomo quale amorevole padre: acciocché di questa grazia fosse aiutato ad ottenere quel gran fine che doveva render perfetta la natura di lui, del quale essa natura non era, né poteva esser capace per se medesima. Si noti bene che questa amicizia e questo aiuto soprannaturale era pura grazia, e ch'ella fu rifiutata dal primo uomo col peccato. Allora Iddio si ritirò dalla natura, che colla sua presenza proteggeva e perfezionava. Così l'uomo rimase sprovveduto di sì necessario aiuto; e rimase a lui sola la natura; e la natura ferita da sé medesima per la libera commission del peccato».²²

¹⁸ Il saggio troverà posto nel primo vol. edito presso il Pogliani di Milano nel 1827.

¹⁹ *DP*, p. 11.

²⁰ *DP*, p. 13.

²¹ Cfr. *DP*, p. 15.

²² *DP*, pp. 36-37.

L'esercizio della libertà da parte dell'uomo come scelta del male (= peccato) produce una ulteriore decisione divina, ossia il ritirarsi dell'Assoluto trascendente dalla natura e dalla storia, che ha come risultato la tremenda solitudine dell'uomo, chiamato ad esercitare la sua libertà in un universo e in un contesto dal quale Dio è ormai assente.

Gli eventi fondanti, attraverso i quali si può scorgere uno spiraglio di luce nell'oscurità che il mistero del male porta con sé, sono da un lato l'irruzione del peccato nella storia, dall'altro il ritirarsi del soprannaturale, per cui «con molta sublimità la Scrittura chiama Iddio, un *Dio nascosto*».²³ Questo nascondimento, a sua volta, si può cogliere ad un duplice livello. In primo luogo nella limitazione della natura intelligente, che «per ottenere la sua perfezione, il suo beato fine, ha bisogno della grazia e della bontà divina», non trovando «in se stessa il suo compiuto appagamento».²⁴ La rivelazione si innesta dunque su tale limitazione, essendo l'amicizia con Dio strettamente connessa con il conseguimento del fine dell'uomo. Amicizia che è pura grazia e che fu rifiutata dal primo uomo con il peccato. In secondo luogo il nascondimento di Dio è conseguenza di questo primo atto di rifiuto da parte dell'uomo. A questo proposito il Roveretano espone la propria tesi, affidandola al giudizio dei lettori col beneficio di inventario:

«Per me credo cosa assai verosimile, che quel sol aiuto soprannaturale tolto allo spirito del primo uomo bastasse a prostrare le forze sue già nel peccato disordinate, e perdere naturalmente la signoria sopra il suo corpo, tenuto in vita dalla vigoria dell'anima, amica e vicina al fonte del vivere; e che Iddio, il quale io considero dalla descrizione del Genesi come inserito qual parte nell'Universo, prossimo alle creature sue, quasi deliziandosi d'esse, vestito di qualche forma naturale e visibile, presente sotto di quella al governo delle cose create, col solo ritirarsi che fece dalla natura, troncati quei legami che congiungevano ad essa, e che entravano nel piano generale, lasciasse essa natura quasi privata dell'anima, isterilita e rattristata, in preda a' mali tutti espressi nelle divine maledizioni».²⁵

La riflessione rosminiana, così ardita e suggestiva, contiene una prima indicazione contraria a quella che successivamente sarà definita «la legge del germe»: in questo contesto si tratta di un

²³ DP, pp. 35-36.

²⁴ DP, p. 36.

²⁵ DP, pp. 38-39.

germe di disordine e di corruzione che contagia l'uomo, la natura e la storia, propagandovi il male morale e temporale. Di cui il bisogno di «restaurazione»²⁶ (restauro radicale), termine che, nella successiva edizione di questo saggio, verrà sostituito con quello meno compromettente di «ristorazione»,²⁷ quasi a porre una distanza non solo linguistica fra il momento culturale e politico e la riflessione teologica contenuta in questa pagine. La figura del Redentore-Riparatore (dimensione cristologica) è strettamente connessa alle sorti della Chiesa (dimensione ecclesiologica), tramite le preghiere dei giusti che determinano, in quanto previste da Dio, la successione degli eventi del mondo, tutti volti al trionfo della Chiesa di Cristo: l'irregolarità del particolare, in questa prospettiva, nulla può togliere alla «regolarità dell'universale».

2.3. La riflessione della storia costituisce dunque l'orizzonte di formulazioni filosofico-teologiche di notevole rilievo nel percorso speculativo di Rosmini. Del resto un frammento (tardivo rispetto alla sua collocazione negli *Appunti per una storia dell'umanità*, reso noto per la prima volta da Giuseppe Morando) contiene *in nuce* la dottrina delle tre forme dell'essere nella prospettiva di una filosofia della storia universale, che il Nostro ritiene di poter considerare secondo tre aspetti, che corrispondono alle «tre forme categoriche dell'essere». Schematicamente

1. Forma Reale: Necessità storica come rapporto causa/effetti, che ha come rischio per eccesso il fatalismo e come base prima la Psicologia.
2. Forma Ideale: La storia dell'umanità come realizzarsi di un tipo, modello, paradigma, «onde il principio che nulla vale se non le *essenze* realizzate». Di qui «la storia divina e fatidica di Vico». La base di questo secondo approccio è offerta dalla Ideologia.
3. Forma Morale: La storia dal punto di vista del «fine a cui tende» (diremmo *eschaton*) come dinamismo ed antagonismo, cioè tensione (per esempio, tra «vero» e «falso»). L'autore citato a questo proposito è Bossuet e la scienza che ne pone le basi l'Etica.

Un'aggiunta a questo foglio ci pare oltremodo significativa: «in tutte e tre queste forme si può considerare il *naturale* e il *so-prannaturale*. Ciascuna abbraccia tutto».²⁸

²⁶ DP, p. 45.

²⁷ A. ROSMINI, *Opuscoli filosofici*, Milano 1827-1828, I, p. 155.

²⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Appunti per una storia dell'umanità*, 172: *Storia dell'umanità* (Schizzo inedito). *Missione provvidenziale de' popoli nello «spazio» e nel «tempo»*, in «Ri-

Un lungo frammento del 1827, riportato in calce all'edizione della *Teodicea*, rivela come, nelle intenzioni del Roveretano, il terzo e decisivo libro di questo lavoro avrebbe dovuto sviluppare il discorso sul senso della storia a partire dal principio di ragion sufficiente di Leibniz, che Rosmini rinomina e ripensa come «legge del minimo mezzo». La scoperta delle tre forme dell'essere imprime tuttavia una direzione del tutto diversa all'itinerario. Attraverso il ricorso a tale orizzonte fondamentale, il Roveretano reinterpreta la storia nel tentativo di coglierne il senso nascosto sotto il velo del male e della sofferenza innocente. La dottrina delle tre forme costituisce un'impalcatura concettuale che risulterà efficace solo nella prospettiva teologica e cristologica che l'opera adotta, almeno a partire da quel luogo famoso in cui il filosofo alza le mani, dichiarandosi impotente ad offrire una qualsiasi plausibile spiegazione del mistero della storia: «solo nell'ordine soprannaturale» la questione può trovare e, di fatto trova, una soluzione.

L'ontologia triadica, che ha le sue radici nella rivelazione, anche se non ne esaurisce in pieno la ricchezza dei contenuti, è un aiuto a descrivere in parole umane e filosofiche il terribile mistero su cui si sta meditando. Le leggi attraverso cui la Provvidenza opera nella storia manifestano chiaramente quel «primato» della forma morale dell'essere, annunciato in precedenza, che trova ora una poderosa conferma nella teologia della storia, proposta dal Roveretano in questa sua opera. La virtù e la sapienza sono chiamate a costituire una profonda unità per la tendenza dell'essere morale ad «unirsi a tutto l'essere, compiacendosi e rallegrandosi di lui, il che si può chiamare anche amor naturale ed universale»:

«La legge della virtù è questa, che l'ente operi sempre in coerenza alla legge dell'essere morale».

La legge della sapienza è questa, che l'ente operi sempre con la legge dell'essere intellettuale».

La legge della virtù è dunque quella della libertà morale, per la quale l'uomo non si lascia dominare né dall'istinto dell'essere reale limitato, né

vista Rosminiana», I (1906), pp. 1-2, il manoscritto si trova in ASIC A.2-4/E, 3r. Rosmini interviene a più riprese nei suoi appunti giovanili; in base alla grafia e alla tematica, questo frammento sembra doversi datare successivamente al 1830, anche perché un altro lungo frammento del 1827 contiene l'avvio di un eventuale terzo libro della *Teodicea*, nella prospettiva del «principio di ragion sufficiente»: il terzo libro così come è pubblicato nel 1845 imposta la riflessione a partire dalle tre forme dell'essere (cfr. a questo proposito G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, pp. 103-105).

dall'istinto dell'essere intellettuale limitato dalla cognizion materiata, in opposizione alla cognizione formale.

...

Ecco pertanto in che maniera la legge della virtù e la legge della sapienza si congiungono e riescono in una medesima legge, e perché col nome *sapienza* fu significato da tutta l'antichità un *saper virtuoso*, la base della virtù, la stessa virtù più completa». ²⁹

La necessità del salto nel soprannaturale risulta con chiarezza da un frammento di teodicea, conservato nella stessa teca del precedente, dove il Roveretano scrive: «L'umano intelletto soggetto al cuore, quindi il bisogno della rivelazione», ³⁰ ed è ancor più evidente nelle annotazioni, anch'esse autografe, attraverso le quali Rosmini commenta e sottolinea alcuni passaggi dell'opuscolo kantiano del 1791 sull'impossibilità di qualsiasi tentativo filosofico di teodicea. In una di queste note egli fa rilevare come, mentre nel discorso kantiano la sapienza della natura venga separata dalla sapienza morale, nelle Scritture, invece, le due sapienze formino una profonda unità.

La stessa *Teodicea*, già alla fine del secondo libro, contiene alcune pagine in cui è descritta l'opera della grazia nella storia, al fine di condurre l'uomo all'autentico esercizio della virtù morale, perché un'idea «troppo leggera e quasi aerea è l'astrazione della virtù; ed il cuore dell'uomo non s'appagherebbe giammai di unirsi in perpetuo a fantasma sì languido, anziché alle cose che vede cogli occhi suoi e che tocca colle sue mani».

Ecco allora che la grazia del Salvatore sopraggiunge a dare corpo e realtà all'idea astratta di virtù, «mostrando in essa Dio stesso; solo la grazia del Dio-uomo potea rafforzare le forze della volontà e raccendere un amore incommensurabile nell'agghiacciato cuore dell'uomo». ³¹

Questa operazione della grazia non si sovrappone estrinsecamente alla natura, bensì viene in suo aiuto sottoponendosi alla legge della gradualità temporale dell'essere storico che è l'uomo.

²⁹ A. ROSMINI, *Teodicea*, Roma 1977, p. 266.

³⁰ ASIC A.2-25/A, 80r.

³¹ *Teodicea*, p. 222.

3. Libertà e redenzione

3.1. Il momento supremo in cui si realizza la redenzione dell'umanità è l'evento della passione e 'morte atroce' dell'uomo-Dio. Il «decreto dell'umana riparazione», concepito e attuato dalla divina Provvidenza, secondo Rosmini, comporta: a) che all'uomo venga lasciata l'esperienza dei mali fisici, perché abbia «un continuo sentimento della propria insufficienza» e b) che «un uomo senza colpa, assorbito, direi quasi, dalla divinità in una persona divina» assuma volontariamente su di sé questi mali, in modo da acquistare «un gran credito» con la giustizia divina per poter pagare i debiti degli altri uomini e «comunicar loro quel ricongiungimento con Dio, che egli come Uomo-Dio possedea per natura». ³²

La meditazione rosminiana sul mistero del venerdì santo contenuta in una lettera del 1832 a don Luigi Gentili ci consente un'ulteriore osservazione relativa alla connessione della morte cruenta di Cristo col tema del peccato. Come infatti il rifiuto dell'uomo comporta il ritrarsi di Dio dall'universo, così l'esperienza del *Crocifisso* è accompagnata dall'abbandono del Padre. Anzi, secondo il Roveretano, Cristo muore proprio a causa di questo dolore dello spirito, senza tuttavia a sua volta abbandonare il Padre, al *contrario* abbandonandosi a Lui:

«... poteva ucciderlo e l'uccise il dolor dello spirito che gli si sopraggiunse; essendo io di parere che un dolore eccessivo di spirito possa impedire ogni funzione vitale dell'anima nel corpo, e quindi possa, lasciato il corpo morto, staccarne l'anima.

Il Padre volle mettere all'ultimo cimento possibile tanta fede, tanto abbandono; e lo lasciò morire senza confortarlo, senza soccorrerlo. Ecco l'ineffabile abbandono. Abbandonato Cristo dal Padre, non abbandonò per questo il Padre, ma sperò ancora in lui, e spirando disse: *In manus tuas commendo spiritum meum!!!* ...

Ben credo che se noi comprendessimo l'abbandono del Padre, non *potremmo* sopravvivere al dolore che ci cagionerebbe». ³³

L'amore gratuito e spontaneo di Dio verso l'umanità, che determina il progetto salvifico, culminante nell'abbandono in Dio del *Crocifisso*, produce realmente la riconciliazione del naturale col soprannaturale ad un livello che il Roveretano ritiene più alto

³² *Teodicea*, pp. 202-203.

³³ *Epistolario completo*, IV, pp. 238-239.

rispetto a quello dell'unione con Dio prima del peccato. La superiorità è data dall'abbondanza di grazia richiesta dalla situazione di infermità dell'uomo, «dove più risplende la gloria» del dono divino. Il nuovo ordine soprannaturale in un certo senso è più ricco di grazia di quello precedente al peccato e questa situazione si stabilisce a partire dall'obbedienza filiale del Cristo, culminante nel momento della sua morte.

3.2. Un'altra parola del Crocifisso accompagna la meditazione rosminiana, che a più riprese ritorna sul piano generale della salvezza, in cui s'inserisce il sacrificio del Figlio. Il «consummatum est» (Gv 19,30) pronunciato sulla croce richiama il «compimento» della missione ricevuta dal Padre, il quale nel Cristo è glorificato (Gv 17,4-5), che dice (nella versione di Rosmini): «consumai l'opera che tu mi hai dato da fare», prima ancora di patire e morire. Ciò è possibile in quanto l'opera del Padre è compiuta nell'offerta «pienissima e perfettissima», che il Figlio ha già fatto della sua volontà nelle mani di Colui che lo ha generato e mandato nel mondo. Il Roveretano commenta la preghiera del Getsemani (cfr. Mt 26,39) e il successivo passaggio in cui il Cristo, rivolgendosi a Pietro dice: «Pensi forse che io non possa pregare il Padre mio, che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli?» (Mt 26,53), il che impedirebbe alle Scritture di adempiersi (cfr. Mt 26,54). Rosmini a questo punto pone il suo commento sulle labbra di Gesù stesso:

«Io chiederei al Padre, che mi spedisse i suoi angeli a difendermi dalla morte, se non sapessi quanto è registrato ne' libri divini, che io debba morire; il che significa chiaramente, la mia *morte* essere necessaria al grande intento dell'infinità bontà, che vuol cavare il massimo bene col minimo mezzo, alla quale bontà io pienamente aderisco. Questo massimo bene è la volontà del mio Padre, e perciò è egli stesso che mi porge questo calice amaro; ed è anche volontà mia, perché io pure voglio, come Dio, quel massimo bene che vuole il Padre, e voglio, come uomo, questa volontà divina ciecamente, cioè anche senza considerarne le profonde ragioni, come se io punto non le conoscessi, sapendo abbastanza non poter esser che ottima nel suo intendimento e in sé stessa adorabile la volontà di mio Padre».³⁴

L'incontro delle due volontà quella di Dio Padre e quella dell'uomo Gesù nella piena disponibilità di quest'ultimo a com-

³⁴ Teodicea, pp. 453-454.

piere il volere divino realizza la salvezza, ossia consente il ripristino dell'armonia originaria precedente la frattura prodotta dal peccato.

4. *Grazia e libertà*

4.1. La tematica dell'uomo redento da Cristo con la sua morte salvifica troverà ampio spazio nella più consistente opera teologica del Roveretano, l'*Antropologia soprannaturale*, postuma ed incompiuta. Questo grande frammento riprende la partizione contenuta nello schema di teologia giovanile e, dopo un'introduzione metodologica (Libro I, *Confini della dottrina filosofica e teologica*), sviluppa il tema dell'*uomo perfettamente costituito* (Libro II) e quello dell'*uomo peccatore per natura* (Libro III), per concludersi con la trattazione relativa all'*uomo santificato* (Libro IV, incompleto). Il piano dell'opera comprendeva altri due libri: il V, *L'uomo Redentore* ed il VI, *La donna Madre del Redentore*.

Un interessante approccio al mistero trinitario nella teologia rosminiana è costituito dal ricorso alla tematica, anch'essa filosofico-teologica, del *sentimento fondamentale*. Rosmini apre la trattazione nell'*Antropologia soprannaturale*, con alcune lapidarie affermazioni: «Nome proprio di Dio è quello di vita, la sua essenza è vita. Non è vera vita ove non è sentimento; il sentimento adunque in Dio è essenza divina».³⁵ Se al filosofo viene immediatamente in mente il famoso brano aristotelico di *Metafisica* XII,7, dove appunto si afferma che «Egli [Dio = la sostanza soprasensibile] è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è ottima ed eterna».³⁶ Il teologo non può dimenticare il riferimento al vangelo di Giovanni, da cui anche il Roveretano trarrà spunto per la propria esposizione della dottrina trinitaria alla luce del sentimento fondamentale.³⁷ Ancora una volta appare in tutta la

³⁵ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Roma 1983, I, p. 152.

³⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. REALE, Milano 1978, p. 505. Su questa tematica, cfr. M. SANCHEZ SORONDO, *Aristotele e San Tommaso. Un confronto nelle nozioni di assoluto e materia prima*, Roma 1981, pp. 23 ss. Sul rapporto fra la metafisica rosminiana e quella greca con particolare riferimento a Platone ed Aristotele, resta fondamentale il saggio di E. BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Stresa - Roma 1978.

sua evidenza l'origine del pensiero rosminiano nella Rivelazione biblica. Ed ecco come viene esposta in questa prospettiva la dottrina trinitaria:

«Il Padre è l'essenza divina, un sentimento, un IO, che conosce se stesso ... L'essenza divina come oggetto di sé ha un sentimento che la fa sussistere, senza cessare di essere oggetto, è un IO oggetto. Questa sussistenza, questa essenza nella relazione di oggetti è il VERBO, e in opposizione a quest'oggetto l'essenza in quanto è conoscente è il PADRE ... Ora questa essenza divina, una, generante e generata, ama se stessa; e in quanto ama se stessa, è carità, è santità. Ma ella stessa come amabile, come amata, come termine dell'amore sussiste. In questo ci ha differenza fra l'amore che abbiamo di noi stessi e l'amore che ha di sé il Padre, e il Figliuolo. Noi sussistiamo come amanti; ma come amabili e amati non siamo più che una forma intellettuale e accidentale, non siamo che un termine dell'amore non esistente in se stesso ma solo nell'amore dell'amante. All'opposto in Dio l'essenza divina come amabile e amata sussiste, ella ha un sentimento, è un IO come amato. Questa essenza intesa come amata è lo SPIRITO SANTO». ³⁸

La trattazione concernente l'uomo perfettamente costituito chiama in causa il racconto della creazione dell'uomo. Scrive il Roveretano:

«E tutte queste cose danno aiuto perché si dia un senso preciso e luminoso a quelle parole del Genesi colle quali si narra appunto l'istituzione prima dell'uman genere. 'Facciamo, dice Iddio, l'uomo ad immagine e similitudine nostra' dove pare che per similitudine venga espressa l'intelligenza, e per immagine la grazia: usa due parole a significare i due semi, per così dire, posti nell'uomo a principio da' quali germinassero poi i due ordini, il naturale dico ed il soprannaturale». ³⁹

L'idea dell'essere, innata nell'uomo, è il luogo in cui è dato riconoscere la *similitudine* con Dio, anzi è l'elemento che rende l'uomo simile al suo Creatore; l'immagine è data invece dalla grazia, ossia dall'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale:

«L'essere che in quanto è veduto naturalmente dall'uomo è una *similitudine* di Dio, quando è compito dalla grazia riceve una nuova nobiltà, un nuovo carattere, che può ricevere assai acconciamente e propriamente la denominazione d'*immagine* di Dio». ⁴⁰

³⁷ A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo di Giovanni commentata*, Padova 1966, pp. 114-116, lezione XLVII a proposito del versetto: «In esso era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,4). Su questa opera ritorneremo nell'ultimo capitolo di questo profilo.

³⁸ *Antropologia soprannaturale*, I, pp. 152-153.

³⁹ *Ibidem*, I, p. 307.

⁴⁰ *Ibidem*, I, p. 298.

Tale immagine riguarda non solo la dimensione spirituale dell'essere umano, bensì lo stesso 'sentimento fondamentale' attraverso il quale si stabilisce il profondo rapporto con la dimensione corporea, gli altri e il mondo. Ed è a questo livello di affettività ontologica ed antropologica che l'uomo è chiamato ad esercitare la propria libertà, come insegnano alcuni passaggi suggestivi e profondi dei *Principj della scienza morale*, dove si afferma che «siamo signori delle nostre azioni unicamente perché siamo signori de' nostri affetti» e, sebbene non si eserciti direttamente su di essi, la dimensione affettiva non può non esserne coinvolta e toccata.⁴¹ Infatti:

«non è la prima idea della cosa che produce un vivo diletto; ma la riflessione, il vagheggiamento della medesima ce ne inamora. Ora questo affissarsi colla riflessione in un oggetto cognito per sentirne i suoi pregi, questo vagheggiarlo è un atto volontario dello spirito, col quale egli illumina se stesso e l'oggetto, lo percepisce più vivamente, accomodandosi, quasi direi, a ricever meglio la impressione di quella specie; e così in ragione della luce che si accresce su quell'oggetto, e sui pregi suoi, s'egli è a pregi in che più la riflessione s'affissa, attinge la volontà un grado sempre maggiore di diletto, e questo diletto crescendo trapassa in un vero innamoramento, e ad un grado maggiore si leva poi questo suo innamoramento».⁴²

4.2. La costituzione dell'uomo nell'ordine soprannaturale è – secondo il Roveretano – estremamente conveniente sia in rapporto all'uomo stesso e al bisogno di assoluto insito nella sua natura, sia in rapporto all'infinita bontà divina. Per questo all'uomo furono date nello stesso tempo sia l'intelligenza, sia la grazia:

«... il lume della grazia congiunto a quello della natura non forma già due lumi, o due vite, ma un lume solo ed una vita sola: conciossiaché il lume soprannaturale è l'essere medesimo più manifestamente veduto, veduto di più forte luce a segno di percepirne in qualche modo la sostanza».⁴³

Poiché la Scrittura non parla di due diverse operazioni di Dio «conviene ammettere che in quello spiracolo di vita che Dio soffiò sulla faccia di Adamo si contenesse unitamente l'intelligenza e la grazia».⁴⁴ L'ordine soprannaturale si pone quindi in relazione di

⁴¹ Cfr. *Principj della scienza morale*, p. 125.

⁴² *Ibidem*, pp. 128-129.

⁴³ *Antropologia soprannaturale*, I, p. 305.

⁴⁴ *Ibidem*.

continuità con l'ordine naturale e, a livello sapienziale, il cammino della ragione verso la verità risulta così complementare all'*intellectus fidei* teologicamente percorso.

Se l'uomo perfettamente costituito vive in piena armonia con Dio, se stesso, gli altri e il cosmo, ciò non toglie che, data la limitazione dell'ente finito, possa darsi in lui una certa disarmonizzazione tra le forme dell'essere. Nella *Teodicea*, il Roveretano svilupperà la tematica della limitazione creaturale dell'individuo morale in questi termini: l'uomo, in quanto individuo morale, non è tuttavia soltanto essere morale, ma anche reale e intellettuale, perciò:

«accade che operando egli come essere reale, ovvero come essere intellettuale, il suo operare si trovi in opposizione alla legge dell'essere morale. Ma come è egli possibile che l'essere sotto una forma si trovi in opposizione coll'essere stesso sotto altra forma? È egli da credersi che l'essere pugni seco medesimo? Avrà dunque l'essere una lotta continua ed essenziale nel proprio seno? No certo, questo non è possibile; anzi l'essere sotto le tre sue forme concorda seco meravigliosamente, e la triplice legge del suo operare produce quell'armonia primordiale perfettissima, onde s'inizia ogn'altra armonia. Ma ... quest'accade, perché l'individuo morale non possiede l'essere reale, né conseguentemente l'essere intellettuale in tutto la sua pienezza, in una parola per la sua *limitazione*, che, come abbiamo innanzi veduto, è la ragion d'ogni male».⁴⁵

Alla limitazione creaturale si aggiunge, nello stato presente dell'umanità, la ferita prodotta dal peccato di Adamo. L'espressione rosminiana, secondo cui l'uomo è peccatore per natura ha bisogno, per essere intesa correttamente, del fondamentale chiarimento che distingue tra *persona* e *natura*, proposto in diverse occasioni dal Roveretano stesso, il quale ritiene tale distinzione radicata nel pensiero cristiano, tanto da ritenerla appunto di origine cristiana. Tale distinzione va posta nell'individuo reale e concreto, per cui va considerato in che senso l'individuo reale uomo sia «persona» e in che senso sia «natura». «La 'natura umana' consiste nel sentimento fondamentale animale, intellettivo e volitivo senza più; la 'persona umana' invece è questa stessa realtà, ma in quanto ha in sé un principio indipendente ed incomunicabile il quale è la volontà»,⁴⁶ per cui il costitutivo della persona è appunto la volontà.

⁴⁵ *Teodicea*, pp. 257-258. Che la limitazione è l'origine di ogni male si mostra, *ibidem*, pp. 200 ss.

⁴⁶ C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, pp. 68-69.

4.3. Con un ragionamento estremamente rigoroso e confortato del ricorso a Paolo e Agostino, il Roveretano applica queste nozioni filosofiche alla propria esposizione del peccato originato. Dopo aver stabilito che il peccato originale non consiste né in una macchia nel senso materiale del termine, né nel puro istinto animale, né nella sola inclinazione della volontà verso il male, né nella lotta fra concupiscenza e volontà, il Roveretano così prosegue:

«Abbiamo trovato nulladimeno anche qualche cosa di positivo intorno alla natura del peccato originale, cioè ch'egli dee essere una macchia morale dell'anima; e che per conseguente dee affettare anche la volontà dell'individuo che nasce, e non la sola volontà del primo padre dell'uman genere che attualmente lo commise ... Trovandosi questa inclinazione mala nell'uomo fino da' primi istanti della sua esistenza questa inclinazione non nasce da un atto sopravveniente della sua libertà, ma questa piega è nata in lui anteriormente all'uso della sua libertà ed all'acquisto delle cognizioni che attinge da' sensi. Ora se la volontà non si piega da se stessa liberamente né da un essere esteriore che agisca sull'uomo; conviene che nella stessa natura umana vi sia un principio cattivo che seduca la volontà e la inclini al male ... Per questo un peccato che sia nell'uomo fino da' primi momenti della sua esistenza dee procedere da un disordine della stessa umana natura».⁴⁷

4.4. Il tema della redenzione viene trattato soprattutto nel IV libro dell'*Antropologia soprannaturale*, dove si parla dell'uomo santificato.⁴⁸ L'originalità della teologia rosminiana della grazia sta nel considerarla come «operazione deiforme», intervenendo a spiegarla non più la categoria della causalità efficiente, bensì quella della *causalità formale oggettiva*. Un ulteriore elemento caratterizzante questa teologia sta nel fatto che il Roveretano ritiene che la grazia nell'uomo costituisce di fatto una *nuova persona*. Le premesse di questa nuova e insieme tradizionale concezione del rapporto tra ordine soprannaturale e ordine naturale si trovano già nel I libro della *Antropologia soprannaturale*, dove il Roveretano espone il proprio sistema in rapporto a quello platonico e a quello scolastico.⁴⁹

⁴⁷ *Antropologia soprannaturale*, I, p. 389.

⁴⁸ Su questo argomento, cfr. il saggio di F. SCOLARI, *L'uomo santificato secondo l'Antropologia soprannaturale di A. Rosmini*, Stresa 1990. Cfr. inoltre R. BESSERO BELTI, *La dottrina della grazia in Antonio Rosmini*, in «Humanitas», 10 (1955), pp. 856-873 e G. COLZANI, *Il compimento «deiforme» della creatura. L'Antropologia soprannaturale come «ristorazione» della persona*, in «La Scuola Cattolica», 124 (1996), pp. 111-130.

⁴⁹ Cfr. *Antropologia soprannaturale*, I, p. 120. Per una ricostruzione dettagliata di questo tema cfr. F. SCOLARI, *L'uomo santificato secondo l'Antropologia soprannaturale di A. Rosmini*, pp. 45 ss.

«Il terzo sistema è quello che noi seguiamo, e che stimo conforme alla verità ed alla ecclesiastica tradizione è quello che stabilisce il lume della ragione non essere più che una appartenenza o se si vuole anco una incoata similitudine con Dio, ma non Dio stesso: il lume poi della fede essere la stessa divina sostanza. Quindi l'ordine naturale essere costituito dall'*essere ideale*; l'ordine poi soprannaturale essere costituito dalla partecipazione all'*essere reale*: a quest'ordine essere un compimento, e perfezionamento di quello come l'*essere reale* non è che un compimento e perfezionamento dell'*essere ideale*». ⁵⁰

La nozione rosminiana della *causalità formale oggettiva*⁵¹ viene esposta a partire dalle tesi di filosofia della conoscenza contenute soprattutto nel *Nuovo saggio*. L'oggettività attribuita all'azione della grazia intende preservare l'assoluta trascendenza di Dio in rapporto all'anima umana, mentre bisogna anche aggiungere che la causalità formale di fatto non sostituisce, ma include la causalità efficiente. La consapevolezza della dissonanza di questa dottrina con quella tomistico-scolastica porta il Roveretano ad una rilettura del pensiero di Tommaso e dei Padri in chiave escatologica, nel tentativo di ricavare delle possibilità di convergenza non sempre evidenti. La prospettiva rosminiana della grazia come operazione deiforme e non solo meramente divina, illustrata col ricorso alla causalità formale oggettiva, risulta decisamente originale ed in stretto rapporto con il «sistema» filosofico a sua volta «cavato dalle viscere della cristiana religione».

Tale nesso risulta ancor più evidente allorché si consideri il carattere non solo deiforme, bensì triforme dell'azione della grazia dell'uomo. A questo proposito vengono chiamate in causa l'ontologia triadica e la dottrina trinitaria, precedentemente esposta. Risulta così centrale e decisiva l'azione del Verbo divino sull'anima umana, che viene trasformata nel principio superiore consistente nella volontà, sicché non è fuori luogo ritenere che la grazia produce una nuova persona:

«Ora, quando il soggetto – che è anche persona – viene innalzato allo stato soprannaturale, gli si aggiunge ... un nuovo principio attivo, più elevato, più grande, superiore. La supremazia quindi passa necessariamente a questo secondo principio, a quello cioè creato nell'ordine soprannaturale. Il soggetto che è stato elevato, rimane identicamente soggetto, con un suo proprio principio attivo, come prima; solo che questo principio attivo non

⁵⁰ *Antropologia soprannaturale*, I, p. 120.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, I, pp. 124 ss.

è più ora *supremo*, perché se ne è aggiunto uno *superiore*. Quel primo principio attivo quindi non ha più la ragione della personalità, perché non è più il principio supremo in quel soggetto intelligente soprannaturale. La ragione della personalità passa invece al nuovo principio attivo soprannaturale, in quanto nel rapporto a tutta la natura razionale del soggetto è lui il *supremo*. Quindi non due persone ma una sola, nell'uomo elevato allo stato soprannaturale». ⁵²

Alla luce di questo dato va ripensata la dottrina del carattere sacramentale. ⁵³

Nella teologia rosminiana l'operazione della grazia segue quella della natura e l'aiuta, secondo la formula teologica classica: «*gratia non tollit naturam, sed supponit ed perficit*», ⁵⁴ operando con gradualità temporale, ossia storicamente. La storia della salvezza procede in maniera analoga al radicarsi dell'amore nel cuore dell'uomo, il quale, poiché «vien dietro alla cognizione» della «cosa amabile», «non sempre può suscitarsi, e può rendersi intenso senz'altro bisogno di tempo». La volontà si costituisce come elemento determinante di questa dinamica che dalla coscienza conduce all'amore. ⁵⁵ Possiamo quindi, in qualche modo, concludere che il rapporto grazia/natura, nella prospettiva rosminiana, risulta analogo al rapporto *eschaton*/storia ed entrambi vanno compresi nella prospettiva dell'amore, che, se da un lato è quanto di più

⁵² R. BESSERO-BELTI, *La dottrina della grazia in Antonio Rosmini*, p. 866.

⁵³ Per un approfondimento della tematica dei sacramenti e del carattere, cfr. C. RIVA, *Fede e iniziazione cristiana secondo Rosmini*, in «Rassegna di Teologia», 13 (1972), pp. 101-116 e 162-176; C. BERGAMASCHI, *La persona soprannaturale ossia il carattere sacramentale nel pensiero di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 70 (1975), pp. 15-55; V. DEL PRETE, *Per una teologia dei sacramenti. Riflessioni sulla teologia sacramentaria di A. Rosmini*, Napoli 1981. Per la tematica dell'origine dell'anima, cui Albino Luciani ha dedicato la sua tesi di laurea in teologia, esprimendosi in termini polemici nei confronti del pensiero rosminiano, cfr. A. LUCIANI, *L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini*. Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Belluno 1950 (la tesi è stata riedita nel 1988); A. LUCIANI, *La teoria rosminiana sull'origine dell'anima umana e il Magistero della Chiesa*, in «Studia Patavina», 5 (1958), pp. 28-53 e C. FABRO, *Una confutazione recente di Rosmini*, in C. FABRO, *L'enigma Rosmini. Appunti di archivio per la storia di tre processi (1849, 1850-54, 1870-1887)*, Napoli 1988, pp. 399-435. Sul versante rosminiano, cfr. il discusso saggio di C. RIVA, *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo Antonio Rosmini*, Milano-Domodossola 1957, criticato ad esempio da G. DEL DEGAN, *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo Antonio Rosmini*, in «Giornale di Metafisica», 12 (1957), pp. 676-707. Sostanzialmente da parte rosminiana si ritiene che l'interpretazione di Riva accosti troppo, forzando i testi e il pensiero di Rosmini, le tesi rosminiane a quelle tomistiche.

⁵⁴ Cfr. a riguardo M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, I, Torino 1959, pp. 589-590.

⁵⁵ Cfr. *Teodicea*, p. 221.

consono alla natura umana si possa immaginare, d'altra parte risulta radicalmente altro rispetto alle sue aspettative ed esigenze.

4.5. Nell'operetta *Il razionalismo teologico*, Rosmini ripropone la propria teologia del peccato originale opponendola a quella dei neo-pelagiani o razionalisti, nel sistema dei quali viene praticamente annullato il dogma. In questo lavoro il Roveretano sembra voler affermare non solo l'esistenza di un razionalismo o pelagianesimo storici, contro i quali hanno combattuto Agostino e la Chiesa cattolica dell'epoca, ma anche di un razionalismo, che potremmo definire 'perenne', nel senso che costituisce una costante tentazione della fede prima, della teologia poi. Allora più che di un sistema ben definito, si tratta di una mentalità, che a diversi livelli penetra nell'animo dei credenti, conducendoli, quasi senza colpo ferire, della messa in parentesi fino alla negazione del dogma del peccato d'origine.⁵⁶

Come si potrà ben intuire, non siamo di fronte soltanto ad una disputa tra scuole, di carattere accademico, né si tratta di stabilire se abbia ragione Rosmini o i gesuiti suoi avversari, bensì di un errore teologico che finisce col dettare una prassi razionalistica, per la quale il peccato diviene una sorta di residuo oscurantistico, di cui l'uomo contemporaneo può benissimo fare a meno. Le eresie – altra parola tabù – non vengono vinte una volta per tutte dalle formulazioni del Magistero. Esse costituiscono delle tentazioni costanti per la fede cattolica. Nel caso specifico, e a livello metodologico, l'elemento determinante l'atteggiamento razionalistico contro cui Rosmini combatte consiste non solo nell'esaltazione indebita dell'umana natura e delle sue potenzialità, ma anche nel perseguire, con malinteso senso pastorale, un incontro della fede con la cultura, in cui il secondo termine finisce con l'assorbire il primo.

Di qui la necessità di superare il modo manualistico di fare teologia, per disporsi all'autentico ascolto delle fonti, da cui emerge la dottrina della Chiesa come ricerca dell'equilibrio costante tra gli opposti estremismi del bajanesimo e del pelagianesimo. Nutrito da tale costante e fedele ascolto, il teologo cattolico potrà facilmente evitare ogni complesso di inferiorità nei confronti della cultura

⁵⁶ Cfr. a riguardo G. LORIZIO, *Neopelagianesimo e razionalismo teologico. A proposito di un opuscolo rosminiano*, in «Lateranum», 57 (1991), pp. 411-440.

contemporanea, ponendosi al riparo dalle spinte cui questa lo sottopone. L'opuscolo rosminiano, di cui ci stiamo occupando, costituisce un concreto mirabile esempio di questo modo nuovo ed insieme antico di teologare. Nuovo, in quanto dimenticato all'epoca di Rosmini dagli autori dei manuali in uso nelle scuole; antico, in quanto ispirato alla Parola di Dio letta in sintonia con la Tradizione ecclesiale più autentica.

4.6. A proposito della tematica del peccato d'origine, il Roveretano, in questa sede, ritorna a più riprese sulla duplice distinzione tra «volontario» e «libero» e tra «peccato» e «colpa». Senza un'adeguata chiarificazione terminologica, infatti, difficilmente si potrà comprendere la teologia rosminiana della grazia e del peccato.

a) *Il binomio volontà/libertà*. L'errore razionalistico ha come sua implicanza l'affermazione secondo cui nell'uomo non si dà altro «volontario» che il «libero». I termini sarebbero dunque sinonimi e, applicati al peccato originale originato, verrebbero a diminuirne appunto il carattere di peccato in quanto ad esso manca la libertà. Tale coincidenza viene appunto rifiutata dal Roveretano, il quale svolge una serie di considerazioni atte a mostrare come «la parola volontario non significa altro che volontario, cioè cosa voluta, cosa appartenente alla volontà». E «ciò che è voluto può essere voluto in due modi, perché la volontà opera in due modi, cioè necessariamente, e liberamente. La parola volontario esprime il genere, il necessariamente e il liberamente esprimono due differenze specifiche di questo genere; sicché vi è un volontario necessario ed un volontario libero».⁵⁷ In questo senso il peccato originale originato appartiene certamente alla volontà, e pertanto è un vero peccato (non un peccato per modo di dire, come i razionalisti vorrebbero) e alla volontà necessitata, in quanto i figli di Adamo non esercitano riguardo al peccato d'origine la libertà. Si tratta, allora – come dice Rosmini – di un guasto della volontà, che invece di tendere al bene, tende al male, da cui non ci si può sottrarre senza la grazia.

b) *Il binomio peccato/colpa*. Dalla precedente distinzione deriva la possibilità di ulteriormente differenziare il peccato dalla

⁵⁷ A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, Roma 1992, p. 114.

colpa, ritenendo quest'ultima in stretta connessione con la volontà libera. Abbiamo dunque, rosminianamente, un peccato necessario-incolpevole, quale appunto il peccato originale originato, ed un peccato libero-colpevole, quale il peccato originale originante e i peccati attuali. Sicché il peccato originale originato è un vero peccato, senza tuttavia essere colpa.

4.7. Ci sembra inoltre di fondamentale importanza indicare, con Rosmini, una delle conseguenze più nefaste del razionalismo teologico: la relativizzazione del Battesimo e della sua efficacia. Il procedimento del Roveretano a riguardo è estremamente rigoroso. Se il peccato originale originato è un peccato solo «secundum quid» o «quadamtenus», ossia per modo di dire, allora l'effetto del Battesimo consiste nel «restituire alla natura buona l'ordine migliore della grazia». In questo – secondo Rosmini – l'errore dei moderni razionalisti risulta ancor più grave di quello degli antichi pelagiani. Infatti mentre per gli antichi eretici l'innalzare semplicemente la natura umana all'ordine soprannaturale, non equivaleva ad assolverla dal peccato (e vennero condannati perché negavano che i bambini si battezzassero *in remissione peccatorum*), i moderni pelagiani affermano invece, che innalzare la natura all'ordine soprannaturale, equivale a rimetterle il peccato originale. A questo proposito il Nostro ripete uno dei ritornelli dell'opuscolo, citato fin dalle prime pagine. Si tratta di una espressione di S. Ilario: «de intelligentia haeresis, non de scriptura est, et sensus non sermo fit crimen».⁵⁸ La descrizione dei danni che il popolo cristiano riceve dalle teorie razionalistiche e neopelagiane viene espressa in toni drammatici e accorati, in una pagina che non possiamo non riportare, lasciando al lettore eventuali considerazioni attualizzanti:

«L'estenuare gli effetti del sacramento del battesimo, col quale gli uomini s'incorporano a Cristo, e sono sollevati dalla condizione della natura guasta, all'ordine delle cose soprannaturali, e al regno di Dio favorisce oltremodo la tendenza di questo secolo d'incredulità e di diserzione della fede cattolica. La filosofia divisa dalla religione indefessamente lavora a introdurre nel mondo un sistema di Razionalismo che tenga luogo d'ogni religione positiva. Il protestantesimo che non può resistere a' suoi assalti si associa ogni dì più con esso allo stesso intento, e rifondendosi in una pretesa religion naturale

⁵⁸ *De Trinitate* II,3 (PL X/2, 51-52).

va cessando d'esistere come credente ad una positiva rilevazione. Predicatori ispirati dall'umana superbia scuotono la fede delle plebi stesse, e già, nelle nazioni protestanti, si trascura l'amministrazione del battesimo, se ne altera la materia e la forma, non considerandosi oggimai questo principal sacramento che come un semplice rito, onde si trovano già moltissimi adulti non battezzati, e degli altri si dee giustamente temere, non forse sieno stati battezzati invalidamente. I filosofi del protestantesimo, ed i razionalisti biblici della Germania, con migliaia di libri e d'opuscoli diffondono per ogni canto d'Europa lo stesso spirito freddo, falso; per essenza miscredente, lusingatore dell'orgoglio umano e lo comunicano di nazione in nazione».⁵⁹

5. *La libertà della Chiesa*

5.1. Come si potrà notare, nella sua antropologia teologica il Roveretano non è guidato soltanto da una preoccupazione intellettuale o accademica, bensì da un appassionato amore per la Chiesa cattolica e le sue sorti nella modernità, tanto che egli dedica gli ultimi capitoli dell'operetta ai danni che il razionalismo produce nell'evangelizzazione e nell'educazione dei giovani. Il discorso, a questo punto, si fa concreto e interpella con forza non solo i teologi, ma anche i pastori. La nostra ultima sottolineatura riguarda una delle «piaghe» che il Roveretano addita come conseguenza del razionalismo teologico: l'«umanesimo nell'ecclesiastico ministero», dove intende per umanesimo:

«quello spirito, che senza dimettere le apparenze della pietà, propende sempre a giudicare in favore dell'esaltamento dell'uomo: sempre intende ad attenuarne la malizia ... a dissimularne o negarne l'impotenza ... a perdere di veduta la povertà e la virtù della croce, a dispregiarne la semplicità evangelica, a modificare in mille guise le parole di Gesù Cristo ... a non vivere oggimai più di fede ma d'artifici e di maneggi, non più traendo seco forza dalla sola speranza riposta negli aiuti superni, fuori della quale speranza il più industrioso e costante ecclesiastico in vece della pace di Cristo reca da per tutto dove va la discordia, e in vece di stabilire tra i popoli il regno di Dio, vi pone senza saper come impedimento ...».⁶⁰

Neppure si potrà addurre come scusante di tale tendenza razionalistica l'intenzione missionaria e simpatica nei confronti della modernità e delle sue espressioni, ai fini di una più conveniente

⁵⁹ *Il razionalismo teologico*, p. 286.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 329.

apologetica, o, come si suol dire, di un più proficuo dialogo tra Chiesa e mondo. Rosmini ha le idee molto chiare a riguardo: depauperare il Cristianesimo di uno dei suoi dogmi più importanti vuol dire anche spogliarlo delle sue «più belle prove» ed opporsi «al senso comune». La credibilità della fede cattolica, infatti, non si accentua minimizzandone i contenuti fondamentali; al contrario, in tal modo essa viene del tutto a mancare. Identità e mediazione in questo senso non vengono a contrapporsi, bensì, rosminianamente, nessuna mediazione può prescindere dall'identità, nessun dialogo dall'appartenenza, nessun apostolato dalla professione di fede.

5.2. I testi delle *Cinque piaghe* in cui il Roveretano sostiene con vigore la necessità della libertà per la Chiesa sono fin troppo noti; meno conosciuto è invece un testo programmatico, contenuto nel manoscritto del *Directorium spiritus*, che costituisce una sorta di anticipazione dell'opera più famosa. È una specie di manifesto, che testimonia i sentimenti del giovane Rosmini verso la Chiesa del suo tempo:⁶¹

Massime riguardanti la libertà della Chiesa

1. La Chiesa non può essere libera nella sua azione se gli uomini che la governano non sono eminenti per santità. Infatti, la santità infonde rispetto negli uomini, e il rispetto li induce, in quanto incompetenti, a non intromettersi nelle vicende della Chiesa o a non volerla condizionare.
2. I santi uomini che governano la Chiesa hanno un animo forte e non si lasciano turbare né dalla perdita dei beni temporali né dalle pene che loro vengono inflitte affinché non esercitino completamente il loro santo ministero e non osservino perfettamente la legge di Dio.
3. La Chiesa, in quanto fornita di santi, non ha bisogno dell'aiuto di alcuna forza terrena; anzi, questa è estremamente nociva per la libertà della Chiesa.
4. Perciò, la Chiesa non sarà mai perfettamente libera nella sua funzione, finché non diventerà immune e completamente svincolata da ogni coinvolgimento negli affari politici. Infatti, essa deve certo giudicare di tutto con giustizia, ma dev'essere mostrarsi completamente disinteressata riguardo ai beni terreni. Non si pronuncia sui regimi politici, se non interpellata, e non si mostri più incline all'uno che all'altro, ma sia in ogni circostanza interessata alla prosperità e felicità dei fedeli con zelo indefesso.

⁶¹ Manoscritto del *Directorium spiritus*, II, *Maximae circa libertatem Ecclesiae*, pp. 221-223.

5. In questo modo non è ormai più necessario chiamare in aiuto *il braccio secolare* per punire i peccati dei fedeli, ma è sufficiente comminare le pene canoniche. Infatti le pene canoniche diventeranno tanto più efficaci per la salvezza quanto (più) saranno tenute lontane da ogni rapporto con la forza esterna e con la perdita dei beni temporali.

6. Anzi, non si può pensare nessun'altra via d'uscita perché le pene ecclesiastiche ritornino alla primitiva forza ed efficacia per la salvezza dei fedeli, e perché, mediante questi castighi spirituali, i veri fedeli di Cristo siano separati dai falsi, che si devono considerare perduti, affinché si correggano e affinché, stando mescolate insieme, le poche pecore contaminate non corrompiano tutte le altre e non le facciano morire di malattia pestilenziale.

7. Di qui deriva anche come conseguenza che il mezzo più importante per nobilitare sempre più le sanzioni ecclesiastiche sia la lontananza del Clero da ogni senso di cupidigia e avidità, pago mediante la santità della sua eredità, di modo che i sacerdoti né pensino di accumulare beni temporali, o si adoperino con eccessivo zelo per conservarli, né temano di perderli, poiché sicuramente una Chiesa più povera sarà anche più potente; se poi avverrà che il Clero abbia temporaneamente beni in abbondanza, di cui può servirsi santamente, se ne serva come se non se ne servisse, come ammonisce l'Apostolo, e pronto successivamente a lasciare al mondo tutti gli altri beni, non considerandoli suoi perché li ha ricevuti non come beni personali, ma come imprestati da Dio per disposizione della sua provvidenza.

8. Di qui deriverà anche come conseguenza che la Chiesa, divenuta più libera, potrà redarguire i potenti, non temendo né ripromettendosi nulla da loro sia per sé che per i vari popoli. Se infatti un principe può distaccare violentemente tutto il regno dal seno della Chiesa, come fece il re d'Inghilterra e parecchi principi tedeschi hanno fatto nel sec. XVI, allora i pontefici romani sono costretti ad essere più prudenti nel prendere provvedimenti contro i medesimi principi o regnanti quando peccano pubblicamente contro la Chiesa. Ma i potenti non avranno mai tanta autorità sui popoli da poterli separare dalla Chiesa, se la Chiesa stessa eserciterà sui popoli più che altro una superiorità morale, che si unisce strettamente con la santità e la giustizia, ma non si basa minimamente sulla fragile potenza terrena degli stessi principi.

9. Dio faccia in modo che sia restituita alla Chiesa del suo figlio unigenito N.S.G.C., mediante la santità dei suoi ministri, l'autorità sui popoli tanto auspicata da noi e tanto conveniente ad essa.

La vera libertà consiste dunque nella santità, nella quale appunto si realizza la possibilità di armonizzarsi della libertà dell'uomo con la libertà di Dio, in un incontro che non potrà essere che quello dell'amore.

La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano

di *Michele Nicoletti*

L'itinerario di pensiero di Antonio Rosmini sul grande tema della libertà ha il sapore di un cammino di conquista e progressivo approfondimento, in cui il momento della scoperta della centralità di questo tema viene accompagnato dall'impegno teoretico per scandagliarne i fondamenti e dall'impegno pratico per affermarne il diritto e tutelarne l'esercizio. Questo cammino trova in certo senso il suo momento culminante nella riflessione rosminiana sui modi e gli strumenti previsti per la difesa e l'inveramento della libertà, così come ci sono presentati soprattutto negli scritti costituzionali (ossia *La Costituzione secondo la giustizia sociale* del 1848 e il suo rifacimento), che sviluppano i temi già contenuti nella *Filosofia del Diritto*. È a questi ultimi aspetti del tema della libertà – che certo pur non lo esauriscono – che oggi si è tornati ad essere particolarmente attenti sulla spinta, da un lato, del nostro passato, segnato dall'esperienza dei totalitarismi, dall'altro lato, del nostro presente, attraversato da nuove inquietudini per il futuro della libertà personale, che oggi avvertiamo minacciata dall'invasività del sistema delle merci, delle informazioni, talvolta degli stessi pubblici poteri. E non è un caso che anche sulla spinta di queste dinamiche gli stessi ordinamenti costituzionali delle nostre società siano sottoposti a revisione, adattamento, integrazione, e vedano la nascita nuove istituzioni (le cosiddette *authorities*) col compito appunto di evitare abusi e lesioni di diritti. Non senza, per altro, portare con sé qualche ulteriore problema – di cui oggi si discute ampiamente – in ordine alla legittimazione democratica di tali strumenti di vigilanza e di controllo.

E, tuttavia, anche se le nostre inquietudini attuali si concentrano su quella che potremmo definire la 'libertà minacciata',

ossia sui rischi avvertiti da parte di chi già si trova in condizioni innegabili, sotto il profilo materiale e formale, di libertà, non possiamo dimenticare che oggi vi sia anche una questione di radicale 'libertà negata', ossia di schiavitù reale di uomini e donne, comprati e venduti, non solo lontano dai nostri occhi, ma talvolta collocati sulle nostre strade. È proprio pensando ad una tale 'libertà negata' che non si può non ricordare come le passioni e le lotte suscitate nell'Ottocento dall'idea di libertà non fossero soltanto battaglie difensive, tese appunto a salvaguardare libertà e proprietà minacciate dall'affacciarsi sulla scena della storia di nuovi soggetti, ma fossero anche battaglie propulsive, tese ad abbattere antiche e nuove schiavitù.

1. *La condanna della schiavitù*

Di tutto questo si trova traccia anche in Rosmini, come dimostra la sua ferma condanna della schiavitù. È da questa condanna che vale la pena partire perché nel parlare delle moderne avventure della libertà non vada persa la memoria di questa sua radice antica: la libertà come negazione della schiavitù, come affrancamento – giuridico, morale, intellettuale – da essa. E al tempo stesso non vada persa la consapevolezza di come la schiavitù, ossia l'essere come mera cosa in possesso d'altri, non sia condizione di un'umanità soltanto primitiva, definitivamente superata dal processo di civilizzazione, ma sia realtà presente per molti ancora e possibilità non tolta.

Per questo non è fuori luogo andare a quelle pagine rosminiane della *Filosofia del Diritto* dove si trova una radicale condanna della schiavitù, in quanto atto contrario alla dignità dell'uomo che mai può essere trattato come mero strumento. In esse la schiavitù – qui definita appunto come «l'uso che un uomo pretende di poter fare costantemente di un altro uomo come di un mero mezzo a' suoi fini»¹ – viene considerata come l'atto che assomma in sé «virtualmente ogni possibile violazione di tutti affatto i diritti umani»,² perché colpisce il principio di tutti i diritti ossia la libertà personale, l'essere padroni di se stessi. Questo principio è così

¹ A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, 130, III, p. 209.

² *Ibidem*.

legato alla natura dell'uomo stesso, che l'uomo, neanche volendolo, potrebbe separarsi da esso: egli non lo può alienare né moralmente, né fisicamente. 'Alienare' la libertà vorrebbe infatti dire mettere la propria libertà nelle mani di un altro, ma ciò è palesemente contraddittorio, poiché la libertà è la padronanza di sé e, nel momento in cui essa viene alienata, viene negata, giacché la padronanza di sé da parte di se stessi si trasforma in padronanza di sé da parte di altri e dunque in spogliazione del proprio essere principio del proprio agire: con ciò non si nega solo la libertà, ma l'umanità stessa.³ La schiavitù non incide solo sulla condizione esteriore dell'uomo, ma più profondamente sul suo essere stesso: «Che altro è la schiavitù, se non un tentativo di fare che non sia libero nell'uomo quel principio stesso, che non può esser altro che libero, perché è la stessa libertà?». ⁴ Come non si può consegnare ad altri la propria libertà, così non si può esercitare la libertà di un altro quanto poco si può pensare al posto di un altro. Proprio per questo suo carattere di radicale negazione dell'umanità stessa dell'uomo, la schiavitù – che Rosmini distingue dallo stato di servitù – deve essere totalmente e immediatamente abolita. Nei suoi confronti non può esservi nessuna tolleranza, neppure parziale o temporanea:

«La schiavitù in questo senso non può essere né pure un istante conservata, e non può abolirsi gradatamente da' governi; ma dee essere annientata d'un tratto». ⁵

Là dove la schiavitù non è abolita da parte dei governi, è quindi riconosciuto all'uomo il diritto di ricorrere anche alla forza pur di evitare di essere ridotto in catene, qualora questo obiettivo non possa essere conseguito con altri, più pacifici, mezzi:

«Dopo la difesa della verità religioso-morale, il Diritto razionale non riconosce, per la violenza e la guerra, una causa più giusta di quella, che tende a difendersi dalla minacciata schiavitù (presa questa in senso stretto) o a liberarsi da un tale stato obbrobrioso all'umana natura». ⁶

³ Secondo Rosmini nessun potere può legittimamente intervenire sui diritti stessi degli individui, bensì solamente sulla modalità con cui essi vengono esercitati. L'aver confuso il diritto e la sua modalità è alla base di molti equivoci nel modo di interpretare le funzioni del potere politico ed anche di alcuni tentativi di legittimare la schiavitù: cfr. su questo punto *Filosofia del Diritto*, 2209-2210-2211, VI, pp. 1450 ss.

⁴ *Ibidem*, III, p. 210, in nota.

⁵ *Ibidem*, 131, III, p. 210.

⁶ *Ibidem*, 239, III, p. 240.

Non è fuori luogo osservare che qui la causa della libertà personale è posta, quanto ad irrinunciabile importanza, immediatamente dopo la causa della «verità religioso-morale».

Un'ulteriore sottolineatura della sua centralità e in certo senso un riconoscimento della sua autonoma consistenza può essere trovata ancora nelle considerazioni che Rosmini svolge a proposito della via indicata dal cristianesimo per liberarsi dalla schiavitù. Tale via, egli ricorda, non è la via della forza, ma quella della conversione del padrone, che induce questi a prendere coscienza dell'ingiustizia ch'egli compie e del suo obbligo di trattare invece lo schiavo come fratello. Rosmini si affretta a riconoscere che tale via è «più sapiente», perché ha di mira non solo le condizioni esteriori, ma il rinnovamento interiore dell'uomo e il suo perfezionamento morale ed è consapevole che in qualche caso la semplice modificazione di una situazione esteriore – in questo caso la liberazione dalla schiavitù – non significa automaticamente un innalzamento spirituale dell'uomo. Ma questa consapevolezza non significa tuttavia che la schiavitù possa essere preferita – e dunque conservata e legittimata – nemmeno in quei casi in cui la liberazione dovesse comportare un'altra forma di abbruttimento. Nessuno può disporre – nemmeno per i fini più elevati della religione – della libertà altrui, sembra dire Rosmini, e la via più sapiente indicata dal cristianesimo non può essere imposta, ma solo liberamente scelta da coloro che sanno vivere anche questa condizione disumana con 'virtù evangelica'. Per coloro che non posseggono e non giungono a questa virtù nessun bene può sostituire quello della libertà:

«Ma dunque si dirà – conclude Rosmini –: non potrà lo schiavo riscuotersi dall'indebita servitù secondo i principi del cristianesimo? Non ho altro da rispondere, se non che l'esercizio di questo diritto razionale rimane in vigore presso coloro che non raggiungono l'apice dell'evangelica virtù. Conciossiaché è un bene naturale la libertà, ed esso in tali non viene compensato, e quasi assorbito dal bene soprannaturale; cui o non posseggono pienamente, o non posseggono in modo sufficientemente sensibile ed operativo. Anche fra i cristiani si debbono distinguere due gradi: quelli che sono nella vita comune, e sono i più: e quelli che raggiungono l'ultima perfezione, e sono i pochi»⁷.

La consistenza autonoma della libertà naturale non potrebbe essere affermata in modo più netto. La sua perdita non può –

⁷ *Ibidem*, 244, III, p. 242.

se non per libera scelta personale – mai venire compensata dal possesso della libertà soprannaturale. Perché questa possa infatti essere goduta, ha bisogno anch'essa di libertà.

L'indicazione della via della 'conversione del padrone' come «via più sapiente» non deve in ogni caso far pensare che Rosmini riducesse il ruolo del cristianesimo nei confronti della schiavitù a un mero invito moralistico rivolto ai padroni a trattare con umanità maggiore gli schiavi, senza tuttavia modificare le strutture giuridiche e sociali. Al contrario Rosmini è convinto che la trasformazione anche giuridica della società umana sia dovuta all'effetto del cristianesimo, un effetto che certo passa attraverso le persone – come insegna la *Filosofia della Politica* – ma non si ferma ad esse, dando vita ad ordinamenti giuridici di libertà. Proprio l'annuncio del vangelo, ossia di Cristo come unico signore degli uomini, toglie base e fondamento ad ogni signoria umana e ancor più ad ogni forma di schiavitù: «nessuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito»,⁸ afferma Rosmini con forte espressione ed ancor più, potremmo dire, nessuno può 'possedere' chi appartiene all'infinito. L'avvento del Cristianesimo rappresenta per questo autore non solo l'aprirsi per l'uomo dell'orizzonte dei diritti soprannaturali, ma anche il rafforzamento dei diritti naturali:

«il Cristianesimo, col suo apparire sopra la terra, rese gli uomini più atti ad essere *soggetti* di diritti, e ... agli stessi diritti temporali aggiunse un valore effettivo che prima non avevano».⁹

Ciò vale, secondo Rosmini, anzitutto per il diritto alla libertà e l'importanza di questo nesso – tra cristianesimo e civilizzazione – viene dimostrata proprio dal progressivo venir meno della schiavitù:

«La libertà è uno de' diritti che abbiamo assegnato alla società universale del gener umano (D.I. 65, 66, 87-127); e la maniera colla quale si va operando sotto gli occhi nostri l'abolizione della schiavitù, a dispetto degli uomini

⁸ *Ibidem*, 52, I, p. 192. Sul punto mi permetto di rimandare ad alcune considerazioni svolte in alcuni miei lavori: *Politica e trascendenza in Antonio Rosmini*, in G. CAMPANINI - F. TRANIELLO (edd), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione*, Brescia 1993, pp. 263-286; *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in K.-H. MENKE - A. STAGLIANÒ (edd), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1997, pp. 509-531.

⁹ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, 867, IV, p. 954.

che nella loro corruzione vi pongono tutti gl'impedimenti, è l'esempio luminoso che solo vogliamo qui addurre de' molti, per dimostrare che i diritti della società universale trovano nella società teocratica una sopraumana tutela». ¹⁰

A riprova di tale tesi Rosmini cita ampi stralci del *Rapporto*¹¹ di una Commissione istituita dal re di Francia il 20 maggio 1840 e presieduta dal Duca di Broly, per esaminare il problema della schiavitù. In tale rapporto viene detto apertamente che l'affrancamento delle colonie inglesi non fu dovuto alla filantropia o agli interessi degli inglesi, ma all'influenza delle idee del Cristianesimo:

«Veramente fu LA RELIGIONE, che liberò i neri nelle Colonie inglesi ... Fu la religione, che venne formando a grado a grado, prima nella nazione, poi nel medesimo Parlamento, questo grande partito abolizionista, che ognidì s'ingrossa e quasi s'infiltra in tutti i partiti, obbligandoli tutti ... Così, avvenne nelle colonie inglesi, qualche cosa di simile a ciò che era già avvenuto nell'impero romano, quand'esso andava a gran passi verso il decadimento. Sotto la vecchia società angusta, oppressiva, costituita a solo profitto della classe dominatrice, per le cure de' ministri della religione, e da essi protetta venivasi formando una società cristiana sol composta di deboli, di poveri, d'oppressi, ignorante ancora ma progressiva, che si trovò presta, allorchando suonò l'ora della libertà, a difendere il suo posto; e a riconoscere la voce de' suoi capi». ¹²

In questa lotta contro la schiavitù, per Rosmini, si realizzava la missione, religiosa e civile assieme, del cristianesimo: restituire all'uomo, a tutti gli uomini, a quelli spogliati e privati della loro umanità, la libertà di essere se stessi e di poter godere del sommo bene.

2. Libertà e proprietà

Da questa considerazione del problema della schiavitù, sembrerebbe emergere una definizione meramente negativa della 'liber-

¹⁰ *Ibidem*, IV, p. 955. La «società teocratica» è per Rosmini la società che Dio stesso ha istituito tra sé e gli uomini e che corrisponde alla società del genere umano in cammino nella storia, culminante nel Corpo mistico di Cristo.

¹¹ Fatto stampare dal Ministro francese della Marina e delle Colonie, presso la stamperia reale di Parigi nel marzo del 1843 (tra i membri della Commissione vi era anche Alexis de Tocqueville).

¹² *Ibidem*, pp. 118-119, citato in A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, 868, IV, pp. 955-957.

tà' sul piano giuridico, raggiunta attraverso una negazione della condizione opposta, quella appunto di schiavitù. Ma a ben guardare ciò che è desunto per via negativa è la realtà originaria, quella che è propria dell'essere dell'uomo in quanto uomo e che perciò non può essere negata senza negare – come abbiamo visto nel caso della schiavitù – l'umanità stessa dell'uomo. Insomma l'approdo di questa via negativa non è la libertà concepita come vuoto spazio, privo di vincoli ed ostacoli, ma un essere dell'uomo in cui l'essere urge in modo così pieno e sovrabbondante da chiedere, da esigere, da premere perché quel che si è, quella morta necessità dell'esistente, lasci lo spazio a cose nuove, ad altro da sé. Questa è la libertà, connessa all'essere dell'uomo come attività: in una parola capacità di «dare inizio». Che cosa distingue la causa meccanica dalla causa libera se non questa capacità di «dare inizio», ossia di far sì che ciò che è causato non sia il semplice effetto del mio operare, ma sia un che di nuovo, irriducibile a me causante, appunto un «inizio», non un semplice proseguire, o un ripercuotersi? Questo concetto del «dare inizio», così chiaro in autori novecenteschi come Romano Guardini o Hannah Arendt, può essere utile per intendere questa sottolineatura della libertà anche in Rosmini e per approdare a un concetto di libertà, in cui non si tratta tanto di scelta tra alternative già costituite, ma di scelta tra «dare inizio» e replicare.

In questa direzione – sia pure senza voler operare forzature eccessive – si può intendere il concetto di libertà giuridica in Rosmini proprio come «libertà d'iniziativa», libertà appunto di «dare inizio»: la «libertà giuridica» è per Rosmini «principio di attività», «fonte di azioni».¹³ Non dunque spazio, ma attività, anzi principio di attività, fonte di quelle azioni che sono propriamente «iniziative». «La libertà giuridica – scrive ancora Rosmini – è cosa semplice; consiste in una facoltà suprema di operare».¹⁴ Dunque questo «principio» di attività, che è la libertà giuridica, è una «facoltà» ossia non uno spazio vuoto, ma una capacità, una «potestà» che nell'uomo è «suprema», in quanto «non v'ha alcun principio attivo, che possa fisicamente e moralmente violentare e sottomettere quella facoltà».¹⁵ In senso proprio dunque la libertà è un concetto «semplice», ricavabile dalla natura stessa dell'uomo,

¹³ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, I, p. 159.

¹⁴ *Ibidem*, p. 193.

¹⁵ *Ibidem*, p. 194.

dal suo modo d'essere, che è appunto quello di un essere attivo il cui agire è principiato da lui stesso. Un essere dotato di libertà giuridica è appunto un soggetto, ossia un essere che è iniziatore delle proprie azioni:

«il concetto del diritto suppone primieramente una persona, un autore delle proprie azioni ... Acciocché dunque un essere si possa dire autore delle sue azioni, bisogna che EGLI sia quegli che le fa: questo EGLI esiste solo, se conosce e se vuole: in breve, se è una persona».¹⁶

Questa possibilità e capacità di essere fonte di un agire (o di un patire) è la persona stessa, è la libertà giuridica, è il diritto umano sussistente. Rosmini sostiene addirittura che la nozione di «libertà giuridica» si può ricavare dal concetto stesso di persona, senza doverlo mettere in connessione con le cose o con le altre persone. Anche se, a dire il vero, parlando dell'essenza del diritto, aveva detto che il mero potere di essere autore esprime una «signoria di fatto» e non ancora di «diritto». Perché la signoria di fatto si trasformi in signoria di diritto è necessario che ciò cui si dà inizio sia lecito e sia riconosciuto e tutelato da un'autorità.

Questa libertà giuridica, come facoltà suprema, deriva all'uomo non da sé. La possibilità di «dare inizio» gli deriva dal fatto che «il soggetto è partecipe di una entità infinita e può cavare da questa entità infinita un'attività superiore a tutte le altre attività». Il fondamento della libertà umana è dunque la sua partecipazione all'essere infinito, che lo libera da ogni soggezione alle realtà finite: alle necessità assolute della natura, come ai comandi assoluti degli altri uomini. C'è qui una rilevanza giuridica della relazione ontologica con Dio e c'è quindi una lesione di diritti ogni qualvolta venga turbata o alterata la naturale unione e ordinazione che ha il soggetto all'essere puro, la sua ricerca della verità, della virtù, della felicità e beatitudine.

In ogni caso per questo suo carattere assolutamente originario, fontale, la «libertà giuridica» è definita da Rosmini non come un diritto, ma come «il principio formale di tutti egualmente i diritti», laddove la «proprietà» è il principio di «determinazione di tutti i diritti». Tutti i diritti quanto alla loro fonte e alla loro forma sono dunque diritti di libertà. La libertà giuridica è questo principio fontale dell'attività propria di un soggetto considerata in quanto

¹⁶ *Ibidem*, pp. 106-107.

semplice attività. Quando una tale attività nel suo determinarsi entra in relazione con la realtà esterna, con la realtà delle cose, assume il carattere di «proprietà». Nel suo agire, nel suo essere iniziatore, nel suo avere iniziativa, l'uomo si serve delle cose, le coinvolge in questo suo dar vita al nuovo e le fa proprie. La «proprietà» prima che un dominio sulle cose esterne va presa per Rosmini «nella sua estensione originaria e nativa; nella quale significa tutto ciò che la persona ha seco congiunto come parte di sé, ossia come suo».¹⁷ La proprietà è un trarre a sé le cose instaurando con esse un legame particolare, potremmo dire «umanizzandole»: per questo la «proprietà» è per Rosmini «principio di determinazione dei diritti». La proprietà è ciò che fa entrare «la materia nella sfera del diritto».¹⁸

La libertà, potremmo dire, è principio di personalizzazione dell'agire, in cui cioè l'agire è agire di un autore, sottratto alla meccanicità della ripetizione; la proprietà è principio di personalizzazione delle cose, in cui cioè le cose sono cose di qualcuno, per qualcuno, sottratte al destino della materia inerte e senza nome.

Pare importante nella considerazione della filosofia rosminiana della libertà e della proprietà tenere presente questo forte principio umanistico o, meglio, personalistico con cui il nostro autore interpreta questi due grandi temi. Attraverso questo principio, infatti, la libertà del singolo viene sottratta a una concezione meramente naturalistica e viene radicata in un rapporto con la trascendenza che non la limita, ma anzi la espande. Allo stesso tempo il principio di personalizzazione, con questa sua forte connotazione affettiva della relazione tra il singolo e le cose, sottrae la concezione della proprietà ad un orizzonte meramente utilitaristico per iscriverla fin dalla sua origine in un orizzonte umanistico. Entrambi i valori trovano il loro fondamento e il loro compimento nella giustizia, intesa come conformità all'essere.

3. *Libertà, socialità, giustizia*

Da quanto detto si può facilmente desumere come i diritti connessi alla libertà abbiano il loro fondamento nella persona stessa

¹⁷ *Ibidem*, p. 159.

¹⁸ *Ibidem*, p. 194.

e derivino quindi dall'appartenenza alla società umana. Sono diritti «extra-sociali», «indelebili», «imperscrutabili», «superiori a tutte le positive disposizioni», che devono trovare adeguato riconoscimento e tutela negli ordinamenti concreti. Questa dimensione di 'antecedenza' dei diritti di libertà rispetto alla società civile è per Rosmini particolarmente importante ed è da lui sottolineata in maniera assai forte e radicale, in polemica contro ogni concezione – ch'egli non esita a giudicare dispotica – per cui il fondamento dei diritti di libertà deriverebbe dall'associarsi degli uomini tra loro. A ben vedere, la sottolineatura rosminiana anche in questo caso non conduce ad una fondazione individualistica, «extra-sociale» in senso assoluto, dei diritti di libertà, giacché, come si è detto, il fondamento della libertà umana sta pur sempre in quella particolare relazione che Dio instaura con gli uomini nell'atto stesso della creazione e che per Rosmini ha il nome di «società teocratica». Anche se proprio tale società non assorbe l'individuo in un tutto, ma ne crea e ne promuove la singolarità originale, irriducibile alla relazione stessa. Dio, fondamento della libertà umana, è colui che in modo più radicale rispetta la libertà dell'uomo, anche là dove essa si eserciti in modo negativo. Dio accetta le conseguenze più drammatiche della libertà, quali la morte dell'uomo e perfino la morte del proprio figlio, astenendosi dall'intervenire. A dispetto dell'espressione, la «società teocratica» è dunque modello non solo di socialità, ma anche di libertà.

Sarebbe dunque errato voler contrapporre nel pensiero di Rosmini libertà e socialità. Si tratta piuttosto di distinguere i diversi livelli e le diverse forme in cui la socialità si esprime: dalla socialità teocratica, alla socialità domestica alla socialità civile. Negare questa fondamentale distinzione porta con sé conseguenze dannose sulla visione della stessa società civile, che finisce per essere ridotta a mero assemblamento di individui atomisticamente intesi, accostati l'uno all'altro come gusci di noci, o per essere trasformata in dimensione che assorbe l'interezza della persona umana.

Le forme di società umana che si manifestano nella famiglia e nella società civile sono per Rosmini espressioni della natura umana, ma come ogni espressione della natura umana anch'esse sono autentiche quando sono frutto di una scelta libera. Non solo: nel libero convivere degli uomini nella società civile, questi non mettono in comune tutto loro stessi, né si spogliano dei loro diritti,

ma solo si obbligano a regolare in comune – piuttosto che in privato – la modalità dei diritti. Di conseguenza il governo della società civile non può regolamentare i diritti – che i cittadini non hanno messo in comune, non potendo d'altra parte disporre di essi –, ma solo regolarne la modalità di esercizio. E ciò deve fare tenendo presente due fondamentali criteri: quello dell'utile e quello del giusto:

«Due – scrive Rosmini nel 1848 riprendendo le idee di vent'anni prima – sono i bisogni della società, due li scopi di ogni Governo: la giustizia e l'utilità. Se il Governo è così organizzato che renda veramente giustizia a tutti, e nello stesso tempo che promuova l'utilità di tutti, egli è perfetto. Tutti i diritti degli uomini si riducono a due gruppi, al gruppo di quelli che si raccolgono sotto il nome di LIBERTÀ, e sono il libero onesto esercizio di tutte le facoltà, e al gruppo di quelli che si raccolgono sotto il nome di PROPRIETÀ».¹⁹

Nell'enunciare questi due criteri, e i beni ad essi relativi, Rosmini si guarda bene dal porli sullo stesso piano. Tra i due, infatti, egli attribuisce un deciso primato al principio di giustizia che appare, nella sua concezione, appartenere decisamente ad una dimensione trascendente, che si sottrae alla contingenza storica ma i cui principi possono essere colti da ogni intelletto umano e, come tali, sono vincolanti per tutti gli uomini e per tutti i poteri. Come emerge da questo brano il concetto di giustizia cui si fa riferimento affonda le sue radici in una dimensione trascendente e ha una spiccata connotazione normativa:

«Convien riconoscere che sopra la società civile, sopra il popolo, sopra l'umanità intera vi ha una giustizia eterna: che a questa l'umanità intera deve ubbidire, che questa giustizia non emana né dal popolo né dalle Camere né dai re, né dalla volontà dell'uomo: non emana al tutto, ma solamente è, come Iddio nel quale ella ha sede. Convien riconoscere e confessare che avanti tutte le leggi positive della civile società ve n'hanno dell'altre, a cui quelle della società devono conformarsi sotto pena di esser nulle, come non avvenute: si dee riconoscere che i diritti dell'uomo antecedono a tutti quelli che l'istituzione della società civile gli può attribuire: si dee ammettere un diritto di natura e di ragione precedente alla civile convivenza, che deve essere rispettato da tutte le disposizioni civili contro cui niun potere civile può fare né attentar cosa alcuna. Se questo si ammette pienamente, sinceramente in tutte le sue conseguenze, se il potere legislativo si umilia sotto il potere della legge naturale e razionale che, voglia o non voglia, sta

¹⁹ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 71.

ugualmente sopra di lui, allora solo egli cesserà d'esser dispotico qualunque forma egli s'abbia sia quella della volontà de' più o di molti o di pochi o d'uno; perocché queste non sono che le forme del potere e non il potere stesso. Il potere stesso è quello che dee umiliarsi alla legge eterna; il potere civile, la società stessa civile dee riconoscere di non avere alcuna autorità contro i diritti che la natura assegna all'uomo e conseguentemente a tutte le associazioni degli uomini indipendentemente dall'associazione civile». ²⁰

Dunque un ordinamento politico della libertà si fonda per Rosmini su due capisaldi: il riconoscimento di un diritto extrasociale alla libertà, appartenente ad ogni uomo in quanto uomo e trascendente rispetto ad ogni società civile, e organismi capaci di difendere la libertà dalle prevaricazioni degli altri cittadini o dall'invasione dei poteri della stessa società. Questi due elementi vanno di pari passo e l'uno non può stare senza l'altro. Come sul piano privato, non è sufficiente proclamare il diritto di tutti i cittadini a non vedere lesa la propria libertà dall'esercizio della libertà altrui, per cui vengono promulgate leggi, istituiti tribunali, organizzati poteri in grado di usare strumenti dissuasivi, così sul piano pubblico, non basta proclamare la libertà dei cittadini senza approntare strumenti in grado di intervenire in caso di lesioni di una tale libertà da parte degli stessi pubblici poteri.

4. *Diritti di natura e di ragione*

Il progetto di costituzione che Rosmini pubblica nel 1848 sotto il titolo *La Costituzione secondo la giustizia sociale* si apre all'articolo 2 con la solenne affermazione: «I diritti di natura e di ragione sono inviolabili per ogni uomo». ²¹ Con questa formulazione Rosmini intende non solo sancire la derivazione dei diritti fondamentali dalla natura razionale dell'uomo e quindi ribadire il fatto che il potere politico non può disporre di essi, ma vuole anche affermare come tali diritti, derivando dalla natura umana, che è uguale in tutti gli uomini, siano propri di ogni uomo indipendentemente dalle sue condizioni di cittadinanza.

Identificare i diritti dei cittadini con i diritti degli uomini in quanto tali significa per Rosmini assolutizzare l'appartenenza

²⁰ *Ibidem*, pp. 86-87.

²¹ *Ibidem*, p. 85.

politica, finendo per negare a chi non fa parte di una determinata comunità politica, ad esempio agli stranieri, ogni diritto:

«È conforme alla dignità di uno Statuto Costituzionale che incominci dal proclamare inviolabile il diritto di natura e di ragione. Con ciò viene dichiarato che egli si fonda sul rispetto dovuto all'umanità: si provvede lo Stato contro l'egoismo nazionale sempre inclinato a rinserrarsi in sé stesso: è una solenne lezione data ai popoli, una protesta contro quelle leggi pagane o barbare che confondevano l'ospite coll'amico, rendendo impossibile che si rinnovino, giacché i diritti degli stranieri con ciò sono riconosciuti anch'essi e sanciti».²²

Ogni società civile è dunque obbligata a considerare tutti gli uomini come uguali sotto il profilo dei diritti di natura e di ragione e a tutelarli in modo uguale senza fare distinzioni di razza o condizione sociale. Questa è propriamente l'uguaglianza giuridica, ossia l'uguaglianza di fronte ai tribunali²³ che Rosmini tiene a distinguere in modo netto dall'uguaglianza costitutiva, che comporta invece l'attribuzione a tutti i cittadini in modo uguale di una stessa quantità e qualità di diritti. Mentre il primo tipo di uguaglianza è richiesto dalla giustizia stessa – e specificamente, come Rosmini spiega nella *Filosofia del Diritto*,²⁴ dalla giustizia commutativa che impone di operare secondo il principio: «Attribuisci il diritto alla persona a cui appartiene, qualunque ella sia, considerandole tutte come eguali fra loro» –, il secondo tipo di uguaglianza è invece conforme alla giustizia, poiché questa – come giustizia distributiva – esige che venga dato a ciascuno il suo, ossia a ciascuno in proporzione a ciò che gli spetta secondo il principio: «Rispetta ciascuna persona in proporzione de' diritti ch'ella possiede» ossia «rispetta in ogni persona tutti i suoi diritti».²⁵

Da un lato, dunque, Rosmini è impegnato a sottolineare l'obbligo da parte dei poteri della società civile di non fare alcuna discriminazione nel rispetto e nella tutela dei diritti di ciascun uomo, includendo nei soggetti da tutelare anche gli stranieri ed offrendo un concetto di 'cittadinanza' piuttosto ampio e comprensivo («Egli è conforme allo spirito d'una larga Costituzione che

²² *Ibidem*.

²³ All'articolo 22 del suo progetto di costituzione Rosmini scrive: «I cittadini sono uguali in faccia ai tribunali» (*ibidem*, p. 109).

²⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, a cura di R. ORECCHIA, 6 voll., Padova 1967-1969, VI, pp. 1443-1445 (*Diritto sociale*, II, I, 2182-2187).

²⁵ *Ibidem*, p. 1444.

la qualità de' cittadini non sia negata a nessuno di quelli che si governano colle stesse leggi, sotto lo stesso Capo»²⁶); dall'altro egli si mostra assai preoccupato di evitare che il potere politico possa essere esercitato secondo logiche egualitaristiche volte a trattare tutti in modo indifferenziato, indipendentemente dai diritti posseduti e dai meriti acquisiti. La polemica di Rosmini – soprattutto nel rifacimento del progetto di costituzione seguito alle radicalizzazioni degli eventi quarantotteschi – è rivolta esplicitamente contro i movimenti socialisti, come si legge nel seguente passo:

«I socialisti adunque, i comunisti, i livellatori d'ogni specie distruggono l'uguaglianza de' cittadini, la vera e legittima loro uguaglianza che è la giuridica: applicano loro principj e misure diverse: sostituiscono al diritto l'arbitrio».²⁷

Questa preoccupazione rosminiana di evitare che l'uguaglianza giuridica venga intesa come uguaglianza sociale incide anche sulla particolare forma di organizzazione politica disegnata da Rosmini, che prevede – come vedremo meglio – una diversa partecipazione dei cittadini alla vita pubblica a seconda della diversa condizione sociale.

All'interno di questi «diritti di natura e di ragione» si pongono per Rosmini quelle fondamentali articolazioni della libertà che la società civile deve tutelare e promuovere e che si possono sostanzialmente riassumere nella libertà personale, libertà religiosa e di pensiero, libertà economica, libertà politica.

4.1. Libertà personale

Sul piano della libertà personale, Rosmini enumera nel suo progetto di costituzione il diritto a non essere arrestato né tratto in giudizio se non nei casi e nelle forme previsti dalla legge;

²⁶ Così nel commento all'articolo 21, che recita «Ogni uomo suddito al Re è libero e cittadino»: cfr. A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 108.

²⁷ *Ibidem*, p. 110. La preoccupazione rosminiana di uno slittamento dal piano dell'uguaglianza giuridica a quella costitutiva è così forte, ch'egli non usa nemmeno l'espressione «uguaglianza di fronte alle leggi», ma – come abbiamo visto – l'espressione «uguali in faccia ai tribunali», sostenendo che la prima espressione potrebbe ingenerare degli equivoci, posto che «non tutte le leggi sono fatte immediatamente per tutti i cittadini, ma molte sono fatte per una classe di essi cioè per quelli che hanno il titolo al quale possono essere applicate le leggi. Vi saranno delle leggi, a ragion d'esempio, che regoleranno l'esercizio della medicina. Esse non possono riguardare se non i medici» (*ibidem*, p. 110).

l'inviolabilità del domicilio; il diritto ad essere giudicato dal proprio giudice naturale; nonché il diritto di viaggiare e di emigrare. A proposito di quest'ultimo, Rosmini afferma:

«il nostro Pianeta è stato assegnato alla specie umana ed ogni uomo dee poterlo trascorrere per ogni verso e fissare dove gli aggrada il suo domicilio salvi i diritti acquistati a giusto titolo da' suoi fratelli».²⁸

4.2. Libertà religiosa e di pensiero

Per quanto riguarda la libertà religiosa, Rosmini offre una serie di riflessioni piuttosto significative, che, benché riferentesi a un quadro storico in cui il pluralismo religioso è appena agli inizi,²⁹ tentano comunque di superare lo schema del confessionarismo contemperando verità di fede, libertà fondamentali, realtà storiche.

Il tema della libertà religiosa all'interno del quadro costituzionale è affrontato da Rosmini sotto un duplice profilo: anzitutto come libertà di coscienza del singolo e in secondo luogo come libertà della Chiesa e degli altri culti. La libertà di coscienza è compresa implicitamente nei diritti di natura e di ragione menzionati all'articolo 2 del progetto costituzionale,³⁰ ma nel commento all'articolo 3 ciò viene con chiarezza e forza esplicitato:

«Non si dà libertà di coscienza, se non si permette a tutti di esercitare le leggi della propria religione in tutta la loro estensione. L'obbligarli ad infrangerle colla forza, colle leggi, con atti del governo è intolleranza, è persecuzione, è dispotismo».³¹

Questa libertà religiosa è rivendicata da Rosmini non solo per i cattolici, ma anche, con riferimento esplicito, per gli ebrei. Per questo fondamentale dovere dello Stato di rispettare la libertà religiosa di tutti i suoi cittadini, Rosmini pur riconoscendo che l'Italia del suo tempo è una «nazione cattolica», dato che in essa

²⁸ *Ibidem*, p. 112.

²⁹ Sulla difficoltà di Rosmini a cogliere la prospettiva di una società pluralistica, cfr. le osservazioni di F. TRANIELLO nella conclusione del suo lavoro *Società religiosa e società civile in Rosmini* Bologna 1966 (Brescia 1997²), pp. 348 ss. e nel recente saggio *Riforma della Chiesa e utopie del '48. Il caso delle «Cinque Piaghe» di Rosmini*, in «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900», 1 (1998), pp. 407-426.

³⁰ Per l'inclusione della libertà di coscienza nei diritti fondamentali, si vedano le pagine della *Filosofia del Diritto*, I, pp. 271 ss.

³¹ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 89.

«gli acattolici vi si trovano come un'eccezione, come una frazione minima»,³² non ritiene «conveniente dichiarare nello Statuto che la Cattolica è la religione dello Stato». L'espressione, infatti, gli suona terribilmente equivoca, sia perché difficilmente compatibile con il dovere dello Stato di rispettare la libertà religiosa di tutti i cittadini, sia perché potrebbe comportare – ed è ciò che Rosmini massimamente teme – un'ingerenza politica nelle questioni religiose, nel momento in cui queste dovessero essere dichiarate «affari dello Stato».

Per questo l'articolo 3 del suo progetto vuole esplicitare il tema della libertà religiosa non solo sul fronte dei diritti personali, ma anche su quello dei diritti della Chiesa:

«È guarentita la libertà d'azione alla Chiesa cattolica: la comunicazione diretta colla Santa Sede in materie ecclesiastiche non può essere impedita: i Concilii sono un diritto della Chiesa: le elezioni de' Vescovi si faranno a clero e popolo secondo l'antica disciplina, riservata la conferma al Sommo Pontefice».³³

La formulazione rosminiana di questo articolo non può non suscitare perplessità. In particolare sorprende il fatto che Rosmini, dopo aver affermato la libertà della chiesa, inserisca nella costituzione civile una norma squisitamente ecclesiastica quale quella relativa alla nomina dei vescovi. La scelta di inserire questa norma – per lui di diritto divino – in costituzione può essere certo dettata da una sorta di irruzione della sua passione per il rinnovamento della chiesa. Ma oltre ad una ragione passionale, vi devono essere anche delle considerazioni più profonde ad aver spinto Rosmini a questa scelta, che è espressa non solo nella prima edizione della *Costituzione*, in certo senso segnata dai tumultuosi avvenimenti della primavera del '48, ma anche nel rifacimento inedito dei mesi successivi, in cui l'autore con maggiore distacco ci tiene a correggere – se non nel testo degli articoli, almeno nel commento – le enunciazioni che più avrebbero potuto essere interpretate in senso radicaleggiante.³⁴ Tali considerazioni abbrac-

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 88.

³⁴ Sulle differenze tra il testo pubblicato nel maggio 1848 e il rifacimento dei mesi successivi, mi permetto di rimandare ad alcune, prime, osservazioni da me svolte nel saggio *La riflessione politica di Rosmini: quale costituzione per l'Italia?*, in ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI (ed), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini*, Brescia 1999, pp. 143-159.

ciano sia il piano teorico che quello pratico. Sul piano teorico, un rilievo particolare assume un'affermazione che Rosmini pone a commento del citato articolo:

«L'articolo 3 restituisce ancora le elezioni de' Vescovi a Clero e popolo, su di che converrà intendersi colla Sede Apostolica. Questa libertà restituita alla Chiesa è di suprema importanza: è in pari tempo la restituzione d'un diritto non del Clero solamente, ma del popolo».³⁵

Da questa affermazione è possibile cogliere uno dei motivi che possono aver spinto Rosmini ad inserire nel suo progetto di costituzione la norma relativa all'elezione dei Vescovi. L'intera costituzione è una sorta di restituzione al popolo di quei diritti ad esso spettanti che gli sono stati a suo tempo tolti dal potere signorile; in questa chiave di lettura, anche il potere di eleggere i vescovi è per Rosmini un diritto che originariamente spettava anche al popolo e che nel corso della storia è stato a questo tolto e attribuito ai sovrani. Il citato articolo della costituzione sarebbe dunque una rivendicazione rivolta ai sovrani, più che alla chiesa stessa. È appena il caso di sottolineare che anche sotto questa luce l'affermazione di Rosmini non fuga le perplessità, ma semmai ne introduce di nuove. Parlando di una restituzione al popolo del diritto di eleggere i vescovi, il nostro autore sembra non fare nessuna distinzione tra il popolo come insieme dei cittadini della società civile e il popolo come insieme dei fedeli della chiesa cattolica. Tale identificazione, discutibile in sé, appare in contraddizione sia con la trattazione dei diritti della società teocratica da lui operata nella *Filosofia del Diritto*, sia con la sopra ricordata affermazione della libertà di coscienza in materia religiosa che prevede esplicitamente la presenza di cittadini appartenenti a confessioni religiose diverse da quella cattolica. Questa ambivalenza, a ben guardare, non è contenuta solo in questo punto dell'impianto costituzionale rosminiano, ma anche in altri punti relativi al ruolo della chiesa nella vita civile. Anche in essi, il disegno di Rosmini sembra oscillare tra una prospettiva di acquisita laicità dello Stato e una prospettiva in cui non solo di fatto, ma di diritto la società civile viene considerata come una società *tout court* cristiana. Queste ambivalenze rispecchiano una questione teorica irrisolta nel pensiero rosminiano, ma forse e ancor più sono espressione

³⁵ *Ibidem*, p. 92.

del tentativo pratico di far convergere nel disegno di rinnovamento della società italiana le diverse e talvolta confliggenti aspirazioni di parte laica e cattolica. Questo sogno di conciliazione traspare più volte in queste pagine tutte dedicate a mostrare la necessità di una ritrovata unione tra la chiesa e il popolo, dopo quella stagione di alleanza tra trono e altare che, per Rosmini, avrebbe allontanato i popoli dalla religione:

«Perché mai la Chiesa in questi tre ultimi secoli si è mostrata astiosa alla civiltà e alla libertà de' popoli? Forse che questa è l'indole sua? Anzi ella operò contro la propria natura, la propria missione, la propria vita, come fu anco mostrato recentemente da un acclamato scrittore.³⁶ La ragione principale e radicale fu questa, che tutti per poco i Vescovi della Chiesa cattolica furono nominati da' Principi. Sia abolita una tal nomina, e il Clero ritornerà quello che deve essere, quello che l'ha fatto Gesù Cristo: sarà popolare».³⁷

In questa motivazione squisitamente politica sta forse una delle possibili spiegazioni di questa posizione rosminiana, così problematica. Forse vi era in lui anche la sensazione che la chiesa da sé non sarebbe mai riuscita ad operare quella riforma di cui aveva bisogno, e che sarebbe stata necessaria una qualche spinta esterna – discutibile sul piano della legittimità – per accelerarne il processo.

In ogni caso ciò che qui va sottolineato è il superamento netto del sistema dell'alleanza tra trono e altare e la volontà di inserire anche la sfera religiosa nell'ambito di quella società di persone libere che Rosmini andava disegnando. Anche la chiesa doveva abbracciare la vita della libertà abbandonando il regime protezionistico:

«La Religione cattolica non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma di libertà: ha bisogno che sia protetta la sua libertà e non altro. Il più grande degli assurdi si è che in un popolo libero sia schiava la religione ch'egli professa».³⁸

Questa libertà d'azione deve riguardare non solo la Chiesa cattolica, ma anche gli altri culti, anche se a definire questi ultimi Rosmini ritiene più opportuno che sia non la Costituzione, ma la legge ordinaria:

³⁶ V. GIOBERTI, *Apologia ec.*, c. I [nota di Rosmini].

³⁷ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, pp. 95-96.

³⁸ *Ibidem*, p. 89.

«Giova dunque lasciare al potere legislativo il determinare in appresso la condizione civile e politica degli altri culti secondo le condizioni e le circostanze dei tempi, anziché stabilire nella Costituzione stessa, che vuol essere stabile e perpetua una massima indeterminata, o se, determinata, una massima che si dovesse in progresso modificare con iscapito dell'autorità e fermezza della stessa legge fondamentale».³⁹

Il superamento del confessionalismo da parte di Rosmini non significava certo una equiparazione di tutte le confessioni religiose, giacché, come si è detto, alla religione cattolica e alla chiesa viene attribuito in costituzione un posto fondamentale: non solo la sua libertà d'azione vi è qui solennemente riconosciuta (art. 3), ma se ne riconosce anche il diritto alla censura (art. [36] 37: «La stampa è libera, ma una legge ne reprime gli abusi. La Chiesa conserva il diritto d'imporsi una censura, ma senza che venga sanzionata da alcuna pena [da] parte dello Stato»), la dispensa dagli obblighi militari per gli ecclesiastici (art. [41] 42), e – benché specificato nel rifacimento del commento e non inserito esplicitamente nel testo costituzionale – il compito di vigilare sull'elezione dei membri del Tribunale politico:

«La giustizia è affine alla Religione, che ne costituisce la sanzione suprema. Convien dunque che queste elezioni vengano compiute sotto la tutela della Religione. Tutti gli elettori dovrebbero esser obbligati a concorrervi sotto pena di multa. Si dovrebbero aprire dei registri nei quali, si inscrivessero gli eletti in ciascuna parrocchia presso i Parrochi, alla presenza di due testimoni. Il primo spoglio delle liste si farebbe in ciascuna Diocesi presso i Vescovi con certa pubblicità e solennità. Il secondo presso il Vescovo della capitale alla presenza del Re, in cui nome si amministra la giustizia (art. 16), pure con quella pubblicità e solennità che si credesse maggiore».⁴⁰

Come si vede da questi articoli, il modello costituzionale rosminiano pur superando il confessionalismo e dunque l'attribuzione di un ruolo immediatamente politico alla religione cattolica, ne mantiene tuttavia il ruolo morale. In tale disegno la Chiesa cattolica esercita un ruolo istituzionalmente riconosciuto di garante dell'etica pubblica, un ruolo che secondo il nostro autore essa dovrebbe esercitare non solo perché in via di fatto essa è l'istituzione religiosa di riferimento per le credenze e i costumi della maggior parte dei cittadini, ma anche – e qui la cosa naturalmente si complica –

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 228.

in via di diritto, in quanto autorità riconosciuta anche dallo Stato come interprete autentica della verità e della giustizia.⁴¹ Ciò emerge chiaramente dal commento rosminiano all'articolo che sancisce il diritto della Chiesa alla censura su tutta la stampa:

«Questo articolo, poi, nel tempo stesso che proclama la libertà della stampa, riconosce che la Chiesa ha il diritto d'imporvi una censura, diritto incontroverso, che non si potrebbe offendere dallo Stato che riconosce la religione e la Chiesa cattolica senz'essere incoerente. La Costituzione dev'essere sincera in tutto: se riconosce la Chiesa cattolica, deve riconoscerla sinceramente, e però deve riconoscerla tale quale ella è, quale l'ha fatta Gesù Cristo».⁴²

Come si vede chiaramente il superamento della 'religione di Stato' non va, nel disegno rosminiano, in direzione di un atteggiamento di neutralità dello Stato nei confronti delle diverse confessioni religiose, che implicherebbe una sorta di parità di trattamento delle relative istituzioni. Esso va piuttosto nel senso di una distinzione tra il piano politico e quello religioso che impedisce di vincolare il piano delle credenze a quello dei vincoli sanciti dalle leggi e dalla forza pubblica. Ciò che Rosmini vede chiaramente è l'effetto negativo di una religione che si sostiene con i mezzi della ricchezza e della forza. Il concetto di 'religione di Stato' porta con sé una condizione di privilegio che fa del cristianesimo la religione ufficiale e l'adesione al cristianesimo un fatto politico. Rosmini vuole invece restituire l'adesione alla religione alla libertà, poiché senza libertà nemmeno vi è autentica professione di fede.

Un ordinamento costituzionale conforme a giustizia – che è qui, come si è detto, concetto del tutto trascendente la contingenza e in sé normativo – non può dunque non considerare il cristianesimo come la 'vera' religione, custode non solo della verità su Dio, ma anche della verità sull'uomo e sulla società. Non può tuttavia costringere i suoi cittadini ad abbracciare ciò che solo nella libertà può essere creduto. Deve perciò rispettare la libertà religiosa anche

⁴¹ Si veda quanto scrive su questo punto F. Traniello: «L'idea rosminiana di libertà della Chiesa si collocava pertanto in una logica diversa da quella che ispirava le istanze separatiste, d'impianto liberale. Sebbene, infatti, Rosmini stesse ben attento a non coinvolgere la Chiesa nell'esercizio dei poteri di 'governo' ... egli non esitava a considerarla la depositaria di quei valori etico-giuridici, che, nel sistema della 'società civile', avevano un così forte riscontro costituzionale» (F. TRANIELLO, *Riforma della Chiesa e utopie del '48*, pp. 407-426, qui p. 425).

⁴² A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 165.

là dove essa – in buona fede – si volga ad abbracciare credenze religiose diverse dal cristianesimo. Rosmini dunque distingue sul piano religioso l'aspetto oggettivo da quello soggettivo:

«Questa questione presenta due aspetti, che debbono diligentemente distinguersi, l'uno è l'aspetto oggettivo, sotto il quale considerata, egli è evidente che la vera religione, la quale non può esser che una, ha essa sola il diritto di esistere ed esser chiamata religione, dovendosi le altre appellare con proprietà superstizioni; l'altro è l'aspetto soggettivo cioè relativo alle opinioni religiose de' cittadini che si uniscono in società civile, le quali opinioni ancor che false, possono esser di buona fede e, generalmente parlando, si debbono come tali considerare dal governo civile. L'uomo privato è obbligato a cercare la verità oggettiva della Religione, e trovata, a seguirla: questa è obbligazione di coscienza. Il governo è obbligato a rispettare le soggettive opinioni e persuasioni religiose de' cittadini». ⁴³

Come si vede, in questo passo il giudizio di Rosmini sulle altre religioni è assai pesante, arrivando egli a definirle «superstizioni». ⁴⁴ Tuttavia, nonostante il pesante giudizio, egli ritiene che un ordinamento costituzionale debba poter riconoscere anche a forme diverse da quelle del cattolicesimo lo spazio della libertà religiosa, e non solo nel suo manifestarsi nella sfera delle credenze individuali, ma anche nelle sue espressioni sociali, purché queste non violino la legge o non perseguano fini illeciti:

«L'associazione è un diritto naturale di ciascun uomo ⁴⁵: il Governo civile è obbligato a riconoscere le società che stringono fra loro i cittadini a fine onesto. ⁴⁶ Ogni società è una persona giuridica che ha il diritto illimitato di possedere come l'hanno gl'individui che la formano. ⁴⁷ Oltre di che se le società non potessero possedere, sarebbe illusorio il diritto d'associazione, giacché la maggior parte delle società non possono esistere senza un fondo comune. La società civile è istituita per tutelare e svolgere tutti i diritti naturali e razionali: non per distruggerli, né per restringerne o incepparne l'esercizio. Dunque il Governo civile dee riconoscere e tutelare il diritto

⁴³ *Ibidem*, pp. 157-158. Sul problema della libertà di coscienza secondo Rosmini, cfr. *Filosofia del Diritto, Diritto individuale*, 184-190, I, pp. 223 ss., nonché *Questioni politico-religiose della giornata*, Torino 1897, specialmente la questione terza (*Autonomia dello Stato*) e settima (*Libertà di coscienza*).

⁴⁴ In una nota precedente Rosmini, parlando della Santa Alleanza – patto stipulato tra un sovrano cattolico, un protestante e un ortodosso – si domandava: «Ma perché mai chiamare Santa quest'alleanza? E come mescolare il nome di santità coll'eresia, e collo scisma?» (A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 92, n. 1).

⁴⁵ *Filosofia del Diritto, Diritto derivato*, P. II, 426-438 [nota di Rosmini].

⁴⁶ *Ibidem*, P. I, 439, 445 [nota di Rosmini].

⁴⁷ *Ibidem*, P. II, 446-449 [nota di Rosmini].

d'associazione in tutta la sua pienezza. Nondimeno questo diritto non s'estende alle società che abbiano un fine essenzialmente illecito ...».⁴⁸

Tra le società aventi finalità illecite, Rosmini non esita ad includere anche un'ipotetica associazione che avesse per scopo quello di propagare l'ateismo e di combattere le credenze religiose esistenti tra i cittadini. Se infatti il nostro autore ritiene che l'ateismo in quanto posizione personale non possa essere perseguito dallo Stato in nome del rispetto per la libertà di coscienza, un'azione esplicita che mirasse invece a contestare ed eliminare la fede religiosa, perseguirebbe un fine «antisociale», giacché Rosmini ritiene essere la religione in generale (in quanto credenza in un giudizio e in una giustizia ultraterrena) la sanzione più forte della moralità dei cittadini. Senza di essa gli uomini finirebbero preda delle proprie tendenze egoistiche rendendo ben presto impossibile una qualsiasi convivenza civile tra gli uomini: «Non può dunque durare una società civile di soli atei»,⁴⁹ afferma perentoriamente Rosmini riprendendo implicitamente il classico dibattito moderno se possa o meno esistere una 'società di atei'.

Se dunque non viene ammesso dal nostro autore che lo Stato eserciti una pressione politica perché i cittadini si indirizzino verso l'una o l'altra credenza, egli però prevede non solo la possibilità, ma addirittura l'obbligo da parte dello Stato di intervenire laddove determinati movimenti religiosi (o irreligiosi) dovessero costituire una minaccia per la convivenza civile e per l'ordinamento giusto. È il caso, ad esempio, non solo di un'ipotetica propaganda ateistica, sopra presa in considerazione, ma anche dell'opera di diffusione di altre credenze religiose svolta da singoli o gruppi in una società in cui i cittadini fossero tutti cattolici: in questo caso il governo potrebbe adoperarsi per evitare il propagarsi di tali credenze – provenienti per così dire 'dall'esterno' –, che distoglierebbero i cittadini dalla 'vera' dottrina e introdurrebbero divisioni entro il corpo sociale.

Una volta, però, che tali credenze fossero state abbracciate da alcuni cittadini, membri di quella società, il governo sarebbe tenuto a rispettarle e a rispettare anche le manifestazioni di culto ad esse collegate. Nel caso in cui, invece, i cattolici fossero una

⁴⁸ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, pp. 155-156.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 157.

minoranza tra i cittadini, il 'savio' governo potrebbe favorire la diffusione di tale dottrina, ma senza in alcun modo offendere gli altri culti ed anzi difendendoli da eventuali attacchi che dovessero volgersi contro di loro. Ogni atto positivo teso a promuovere la diffusione del cattolicesimo dovrebbe essere compiuto con grande discrezione, affinché l'adesione al cristianesimo non venga condizionata da ragioni di interesse politico.

Proprio per evitare ogni possibile abuso politico in materia religiosa, Rosmini ritiene che ogni azione del governo in tale ambito debba essere preceduta dal giudizio di un organismo statale del tutto indipendente dal potere esecutivo, quale il Tribunale politico da lui previsto. A questa «camera» di saggi, eletta a suffragio universale, egli attribuisce tra gli altri il compito di giudicare sulle associazioni religiose ai fini di stabilire la loro eventuale «irreligiosità» o «immoralità».⁵⁰ È interessante rilevare che nello svolgimento di questo delicato compito il Tribunale politico può avvalersi del giudizio delle stesse autorità religiose: nel caso in cui esso debba informarsi sulla natura di una certa credenza e pratica religiosa per valutare se essa si opponga ostilmente o meno alle credenze dei propri cittadini, esso può rivolgersi ai titolari dell'autorità presso le diverse confessioni religiose e dunque consultare, ad esempio, il Papa nel caso della Chiesa Cattolica o la Sinagoga nel caso della religione ebraica. Con ciò Rosmini riconosce anche alle altre credenze religiose realtà di credenze strutturate aventi un preciso contenuto dottrinale e definite istituzioni, elementi questi che difficilmente si possono ritrovare in quelle «mere superstizioni» cui il precedente – infelice – giudizio rosminiano pareva confinare le altre religioni.

Come si vede il quadro costituzionale delineato da Rosmini al fine di assicurare un effettivo esercizio della libertà religiosa appare tutt'altro che facilmente capace di armonizzare i diversi elementi che pure l'autore vorrebbe tenere assieme. Pur non dimenticando

⁵⁰ Così Rosmini descrive i compiti del Tribunale politico: «Il Tribunale politico può adunque, solamente: 1. sopprimere, come irreligiose, quelle società che fanno ingiuria alla Divinità, o che contengono pratiche contrarie ai doveri morali fra gli uomini; 2. quelle che volessero essere introdotte da forestieri e che egli, in buona fede, giudicasse contenere credenze false, e attentatorie alle credenze de' governati; 3. quelle che turbassero con atti esterni evidenti l'esercizio del culto professato da' governati medesimi; 4. non può sopprimere come irreligiose quelle società che fanno tra loro i governati per esercizio del culto prescritto dalle loro anche varie credenze ed opinioni religiose» (*ibidem*, p. 161).

il dovere di storicizzare il suo disegno nel contesto del tempo, assai diverso sul piano quantitativo e qualitativo dalla moderna situazione di diffuso pluralismo religioso, e pur sottolineando positivamente lo sforzo di fuoriuscire dal modello della «religione di Stato», non si può tuttavia non rilevare come la soluzione proposta non riesca pienamente a soddisfare le esigenze di una compiuta imparzialità di giudizio in materia religiosa.

Se, infatti, è per esempio assolutamente positiva l'attribuzione fatta da Rosmini a un organo indipendente dal governo, quale il Tribunale politico, della delicata funzione di giudicare in materia religiosa, è difficile tuttavia non rilevare come tale organo, almeno nella sua formulazione originaria, appaia legato al 'comune sentire' con la dottrina e ancor più con la autorità della chiesa cattolica. Difficilmente, dunque, esso può proporsi come organo imparziale agli occhi di quanti appartengono a confessioni religiose diverse. Per la costituzione di tale organo, Rosmini – sia pure solo nel commento successivo al suo progetto di costituzione e non nel testo dato alla stampa – prevede che le elezioni dei membri, che pure avvengono a suffragio universale e dunque con possibilità di veder rappresentate le diverse correnti, si svolgano «sotto la tutela della Religione» cattolica, attribuendo così una sorta di compito di vigilanza indiretta della Chiesa sulla dirittura morale se non sulla ortodossia dei candidati. Il che può porre qualche problema nel momento in cui a tale organo così costituito viene poi affidato il compito di valutare quali credenze siano o meno contrarie alla fede dei cittadini. È chiaro che qui Rosmini si trova diviso tra l'esigenza di indicare un modello ideale, applicabile a situazioni diverse (tant'è vero ch'egli prende in considerazione anche la possibilità che in qualche paese il cattolicesimo sia in minoranza) e l'esigenza di trovare un modello applicabile alla situazione italiana del tempo e applicabile col consenso di parti politiche diverse, nonché della stessa chiesa cattolica, al tempo insieme chiesa e Stato.

D'altra parte nemmeno si può chiedere a Rosmini di affrontare e risolvere problemi in gran parte nostri. È già significativo che egli, in regime non solo di cristianità ma di potere temporale della chiesa, sia giunto, sia pure in astratto, a interrogarsi sul rapporto tra religione e politica ipotizzando una situazione in cui il cattolicesimo si trovi minoranza all'interno di uno Stato e a mettere in guardia dal pericolo di usare delle leve del governo per

favorire in modo diretto e irrispettoso degli altrui diritti – come più d'uno ancor oggi vorrebbe fare – gli interessi dei cattolici.

4.3. La libertà economica

Sul piano della libertà economica, la posizione espressa da Rosmini nel suo progetto costituzionale è certamente una posizione liberale in senso classico. Nel testo del 1848 troviamo infatti una strenua difesa della proprietà e della sua inviolabilità (art. [26] 27) – che precede l'affermazione della libertà di commercio e di industria (art. [39] 40) e che fa della proprietà stessa l'asse portante del sistema politico rappresentativo preposto all'amministrazione degli interessi materiali della società civile – e una vigorosa critica nei confronti di politiche economiche dello Stato che prevedano la trasformazione di quest'ultimo in un imprenditore:

«È una gravissima massima dell'Inghilterra che lo Stato non deve mai farsi imprenditore di speculazioni che appartengono di loro natura all'industria privata. Il governo della società civile non si dee convertire in un'azienda mercantile o industriale: questo va direttamente contro il fine della sua istituzione che è quello di proteggere la libertà e la concorrenza de' cittadini ai guadagni e non d'invaderla o di entrare esso stesso in concorrenza».⁵¹

E tuttavia sarebbe errato concepire questa affermazione rosminiana della libertà economica come illimitata. La stessa inviolabilità della proprietà – perentoriamente affermata da Rosmini in polemica non solo contro le correnti socialiste, ma anche contro le politiche dei governi liberali tese ad espropriare le proprietà ecclesiastiche – trova un correttivo significativo nella sua subordinazione alle ragioni della pubblica utilità. L'art. 26 [27] recita infatti:

«Tutte le proprietà sono inviolabili. Non è violazione di proprietà l'espropriazione forzata, quando lo esiga il pubblico bene legalmente accertato, mediante una giusta indennità conforme alle leggi».⁵²

E più oltre nel commento a questo articolo si legge:

«L'espropriazione per cagione di pubblico bene e colle condizioni stabilite in quest'articolo non è già un'eccezione al principio della inviolabilità della proprietà come viene proposta in alcune delle Costituzioni italiane fin qui

⁵¹ *Ibidem*, p. 143 e su questo punto anche *ibidem*, pp. 130-131.

⁵² *Ibidem*, p. 112.

pubblicate,⁵³ perocché con essa si sostituisce valore a valore e però con quella disposizione altro non si fa che un cangiamento nella modalità del diritto senza toccare la sostanza del diritto medesimo, il che non eccede la potestà della civile associazione».⁵⁴

In secondo luogo va rilevato come la sottolineatura della centralità della proprietà all'interno del sistema rappresentativo significa anche radicale responsabilizzazione di essa nei confronti dell'amministrazione della cosa pubblica. Tutto il regime fiscale previsto dal disegno rosmينiano si basa infatti su due principi: il primo è quello del consenso degli interessati e per questo egli ritiene si debba negare potere decisionale in materia fiscale a chi non contribuisce con il proprio reddito alla formazione del bilancio dello Stato; il secondo è quello della rigorosa proporzionalità del prelievo, che sola corrisponde secondo il nostro autore a criteri di giustizia. Tale principio implica, ad esempio, l'eliminazione di ogni forma di imposizione indiretta.

Infine, il principio della libertà di commercio e di industria affermata in linea di principio può conoscere di fatto delle limitazioni temporanee là dove, ad esempio, in uno Stato abbia prevalso per lungo tempo un regime protezionistico che ha indebolito l'economia interna:

«In uno Stato nel quale prevalse il sistema proibitivo, e quindi le industrie ed i commerci hanno già preso una forma ed un corso eccezionale, non si può senza grave danno di molti distruggere d'un tratto quella condizione di cose contro natura pubblicando una piena libertà d'industria e di commercio; conviene dar tempo acciocché l'industria ed il commercio rinvenga dalla sua falsa strada e riprenda le sue vie naturali e libere. Conviene dunque che i Dazj sieno diminuiti gradatamente fino che si giunga allo stato naturale di piena libertà».⁵⁵

4.4. La libertà politica e gli strumenti di garanzia

Tra le libertà politiche riconosciute dal progetto costituzionale rosmينiano vi è quella di stampa (limitata, come si è accennato, dalla censura ecclesiastica che non ha tuttavia conseguenze penali),

⁵³ Statuto toscano: Art. 8: «*Tutte le proprietà sono inviolabili salvo il caso di espropriazione per causa di utilità pubblica comprovata legalmente e previa indennità*» [nota di Rosmini].

⁵⁴ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 115.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 142.

di associazione (con l'unica eccezione, sul piano politico, delle associazioni contrarie alla costituzione, non di quelle però che perseguano pacificamente l'obiettivo di riformarla), di riunione (purché pacifica), di accesso alle cariche pubbliche da parte di tutti i cittadini, di petizione.

Oltre al riconoscimento costituzionale di questi fondamentali diritti di libertà, Rosmini prevede la formazione di un sistema politico rappresentativo che tuteli in modo effettivo l'intera sfera delle libertà dei cittadini e ne renda pieno l'esercizio. È questo infatti il punto debole che il nostro autore individua negli assetti costituzionali usciti dalla Rivoluzione Francese e da essa influenzati: una forte proclamazione di diritti, una debole protezione di essi:

«La cosa migliore che si fece nell'89 – scrive Rosmini – fu certamente la *Dichiarazione de' diritti dell'uomo e del cittadino* proposta dal Lafayette a imitazione delle Costituzioni americane; ma mancava un tribunale corrispondente che la facesse valere».⁵⁶

Il sistema rappresentativo qui ipotizzato si fonda su due capisaldi: in primo luogo, la natura 'doppia' e non univoca della rappresentanza politica; in secondo luogo, la necessaria connessione tra rappresentante e rappresentato.

Come abbiamo visto, per Rosmini l'insieme dei diritti dell'uomo e del cittadino si riducono alla libertà e alla proprietà e tali diritti vanno non solo solennemente affermati, ma anche efficacemente tutelati. Le due sfere – quella della libertà e quella della proprietà – benché intimamente connesse non sono tuttavia riducibili ad una sola e debbono essere mantenute distinte. Mentre sul piano della libertà tutti gli uomini sono uguali in quanto la libertà deriva da una uguale natura umana, sul piano invece della proprietà gli uomini si trovano in situazione diversa a seconda della loro concreta condizione sociale. Nel momento in cui essi costituiscono la società civile, essi portano con sé questa doppia dimensione che deve essere diversamente rappresentata.

Da un lato abbiamo la necessità di rappresentare gli interessi materiali dei cittadini attraverso un organismo che curi la buona amministrazione dei beni ch'essi mettono in comune al fine di rendere ordinata e prospera la loro convivenza. È questo per Rosmi-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 88.

ni il compito delle Camere, i cui membri devono essere eletti soltanto da coloro che concretamente contribuiscono alla ricchezza materiale di un paese, attraverso un meccanismo di rappresentanza che riconosca a chi più dà un maggior potere di decidere, secondo il principio che esige una connessione necessaria tra rappresentante e rappresentato. Il diritto di voto nelle elezioni delle Camere spetta dunque soltanto ai proprietari posto che Rosmini concepisce i Deputati esclusivamente come procuratori di interessi. Chi nulla mette in comune, non ha potere di decidere. L'elettorato passivo spetta invece a tutti i cittadini, in quanto anche dei non possidenti possono essere ottimi amministratori degli interessi altrui. Perché anche i nullatenenti possano esercitare questa funzione, nel caso in cui risultino eletti, è prevista un'indennità.

Le Camere hanno una funzione non meramente negativa, di 'difesa' della proprietà, ma hanno anche una funzione positiva di 'promozione' e valorizzazione dei beni. Per questo esse hanno non solo il potere di negare, ma anche quello di imporre, organizzare, stabilire azioni e istituzioni atte a raggiungere questo scopo:

«per tutelare la proprietà esterna e i diritti che a lei s'attengono, per impedire che le proprietà degli uni vengano in collisione con quelle degli altri, e nella collisione trovare la via media d'un equo componimento, per promuovere lo sviluppo molteplice e complicato di tali proprietà, per regolarne l'uso senza limitarlo ... è necessario stabilire un'amministrazione comune, un comune consiglio de' proprietari, i quali discutendo su' comuni interessi si accordino circa la maniera di reggerne le modalità e di far prosperare proporzionatamente l'avere di tutti».⁵⁷

Diversa invece è la rappresentanza dei diritti di libertà, affidata da Rosmini ad un organo indipendente, anch'esso elettivo, che egli definisce 'Tribunale politico'. Mentre il primo organo ha una funzione anche positiva di 'amministrazione' di beni, questo secondo esercita invece una funzione squisitamente 'giurisdizionale' e dunque 'negativa': esso difende i diritti di tutti dai possibili attacchi che possono giungere da parti diverse alla libertà:

«Di che ha bisogno questo gruppo di diritti [ossia quello connesso alla libertà] per essere pienamente protetto? Non ha bisogno che di difesa: ha bisogno di esser difeso per modo che la persona non riceva danno od ingiuria, e che non sia posto alcun ingiusto impedimento allo sviluppo di sue facoltà, giacché la libertà consiste nel libero uso di queste. Ora per

⁵⁷ *Ibidem*, p. 202.

conseguire un tale scopo non fa mestieri di stabilire alcuna amministrazione: basta un tribunale giusto e retto, e delle leggi che dichiarino a pieno l'estensione di tali diritti». ⁵⁸

Con questa netta distinzione tra 'amministrazione' e 'giurisdizione', Rosmini riprendeva motivi forti del costituzionalismo anglosassone, ma anche della tradizione italiana, che egli aveva già sviluppato con particolare riferimento al pensiero di Ortes nell'opera *Della naturale costituzione della società civile*, elaborata vent'anni prima, nel tentativo di contrastare quella concentrazione tutta francese nel legislativo che egli vedeva foriera di confusione e di disordine. Ora, se è certamente vero che l'esaltazione del legislativo e la concentrazione in esso di tutte le diverse attribuzioni del potere pubblico può essere discutibile e fuorviante, perché mescola in un unico organismo rappresentanza degli interessi particolari, legislazione, difesa dei diritti di tutti, è vero però che nel modello di doppia rappresentanza rosminiana resta qualche punto non chiarito. La netta distinzione tra amministrazione e giurisdizione, attribuite a logiche e ad organismi diversi, lascia infatti non del tutto precisato il ruolo delle 'leggi' nella vita costituzionale. Da un lato, infatti, Rosmini riconosce come un ruolo fondamentale nella difesa dei diritti di tutti sia svolto non solo dal Tribunale politico, ma anche (come sopra ricordato) da «leggi che dichiarino a pieno l'estensione di tali diritti». Dall'altro egli attribuisce il compito di fare tali leggi a quell'organismo 'amministrativo' che egli concepisce come un'assemblea di procuratori di interessi. Questi procuratori sono certo costretti a bilanciare gli interessi reciproci e dunque sono impossibilitati a far prevalere i piccoli sui grandi o viceversa, ma difficilmente possono farsi carico nella elaborazione di leggi, che pure ad essi compete, di coloro i quali non sono ivi rappresentati. Questi ultimi, inoltre, non hanno proprietà personali, ma hanno tuttavia interessi a beni comuni quali il territorio, l'istruzione e così via. Insomma, l'articolazione dei poteri prevista da Rosmini e la sua concreta attuazione non sono, anche in questo caso, del tutto esenti da problemi.

Ma, al di là di questo aspetto, la parte certamente più innovativa – e interessante per il presente – della proposta rosminiana sta in questo organismo del Tribunale politico. Vediamone i tratti essenziali. Come vi sono Tribunali civili che difendono i cittadini

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 201-202.

dagli abusi commessi nei loro confronti da altri cittadini, così vi debbono essere Tribunali politici deputati a difendere il «diritto sociale civile», cui tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro condizione sociale, possano adire in caso di lesione di diritti da parte dei poteri pubblici.

I compiti di tale Tribunale politico, o meglio di tali tribunali politici, giacché sono previsti livelli giurisdizionali diversi, sono così descritti:

«Per Tribunali politici noi intendiamo quelli che vegliano immediatamente all'esecuzione della Costituzione, che guarentiscono i diritti sociali riconosciuti da questa, che difendono i poteri costituiti nella società civile impedendo invasioni reciproche».⁵⁹

Oltre a ciò Rosmini attribuisce al Tribunale politico il compito di «rappresentare» in forma pubblica, partecipata e solenne la giustizia. Proprio per questo il tribunale è eletto a suffragio universale, perché ogni cittadino deve sentirsi rappresentato e tutelato, deve poter avere un canale istituzionale attraverso il quale far valere i propri diritti nei confronti dei pubblici poteri. Se ciò non fosse, al cittadino non resterebbe altro diritto che quello di resistenza, con conseguente permanente agitazione della vita costituzionale. È il risentimento contro l'ingiustizia che fa rivoltare gli animi, per Rosmini, e se questo sentimento non trova adeguata rappresentazione ed rispondenza istituzionale, finisce per provocare rivolte.

Più specificatamente i Tribunali politici esercitano un potere di vigilanza e controllo sull'esercizio dei diritti politici e sugli atti dei poteri pubblici, tra cui: controllo sull'esercizio di voto da parte dei cittadini, controllo di legittimità sull'elezione dei deputati, giurisdizione su deputati e funzionari pubblici in caso di reati di corruzione o simili, giurisdizione sui reati di abuso della libertà di stampa, di insegnamento, di associazione – ivi compresi i casi di associazioni religiose –, controllo di costituzionalità delle leggi, controllo di legittimità sugli atti dei poteri pubblici.

Come si vede molte funzioni affidate da Rosmini al Tribunale politico sono funzioni esercitate dalle Corti Costituzionali (ed egli aveva certamente presente – attraverso Tocqueville – l'esperienza fondamentale della Corte Suprema americana) e dalle diverse istanze dei tribunali amministrativi. Ma i poteri di quest'organo si

⁵⁹ *Ibidem*, p. 227.

spingono oltre e i suoi compiti di tutelare i diritti personali dall'invasione dei pubblici poteri, nonché la tutela delle minoranze anche politiche, anticipano le funzioni che nei moderni ordinamenti sono affidati ad una pluralità di organismi, spesso non ben definiti: dai difensori civici che tutelano i diritti dei cittadini dagli abusi della pubblica amministrazione, ai garanti delle minoranze, alle diverse forme di *authorities* o comitati (si pensi ai diversi comitati etici) di varia natura.

Il proliferare, spesso incerto e non sempre coerente, di tali organismi nei moderni ordinamenti testimonia la giustezza dell'intuizione rosminiana secondo cui il pieno dispiegarsi delle libertà politiche e l'avvento dei regimi rappresentativi a grande partecipazione popolare avrebbero portato con sé dinamiche ambigue e contraddittorie, che potevano volgersi anche contro la libertà dei singoli e di cui le sole assemblee legislative, comunque composte, non avrebbero potuto farsi carico. Nell'esprimere questi timori, nell'intuire questi pericoli, Rosmini non è ovviamente isolato, solo a pensare alle preoccupate denunce dei rischi di possibili 'tirannidi della maggioranza' che si trovano nei coevi scritti di un Tocqueville o di uno Stuart Mill.

E tuttavia è interessante notare come la declinazione rosminiana di questo particolarissimo organo costituzionale non abbia il carattere di una sorta di contrappeso istituzionale – magari di foggia aristocratica – ai rischi insiti nella democrazia, ma abbia invece il carattere di un istituto fortemente rafforzativo della partecipazione popolare, essendo costituito da un'assemblea eletta a suffragio universale. Con ciò il nostro autore si inseriva in modo originale nel dibattito sul 'custode della costituzione', sul contenimento dei poteri pubblici e sulla tutela dei diritti affidata ad uno speciale organismo e non al mero bilanciamento dei poteri, avviato dalle riflessioni sull'eforato, sui giurì costituzionali e sui tribunali dell'opinione pubblica da parte di Rousseau e poi Sieyes in Francia, di Fichte in Germania, di Ortes e Pagano in Italia, di Hamilton negli Stati Uniti e Bentham in Inghilterra. All'interno di questo complesso dibattito⁶⁰ la posizione di Rosmini si può così riassu-

⁶⁰ Per qualche riferimento a questo dibattito e al ruolo di Rosmini in esso, mi permetto di rimandare al mio saggio *Ein «Hüter der Verfassung» im politischen Denken Italiens im 19. Jahrhundert: Antonio Rosmini und die Konzeption eines «politischen Gerichts»*, in A. AUTIERO - K.H. MENKE (edd), *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft. A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini*, Münster 1999, pp. 149-166.

mere: la giurisdizione politica non si può affidare al semplice esercizio del potere legislativo e alla giurisdizione ordinaria, né si può pensare che il semplice bilanciamento dei poteri possa evitare abusi da una parte o dall'altra. Né l'una né l'altra via sono sufficienti a tutelare i diritti dei singoli e delle minoranze. Questa tutela richiede una subordinazione della politica alla giustizia e dell'esercizio dei diritti e dei poteri politici al giudizio di un organo indipendente. Tale organo deve giudicare non secondo la mera conformità alla costituzione o alla legge, ma anche secondo giustizia ed equità. Questo organo, ossia il tribunale politico, deve essere eletto a suffragio universale per due ragioni. In primo luogo, perché il custode migliore, benché non infallibile, del sentimento della giustizia è per Rosmini l'«opinione della nazione», che ha da essere certamente illuminata ed educata, ma che si forma per così dire dal basso ed è in grado di formulare un giudizio attorno a ciò che è giusto:

«Il sentimento della giustizia è nei visceri dell'uomo: l'opinione della giustizia è invincibile. I tribunali politici sarebbero sostenuti da questa opinione della nazione. Egli è dunque indispensabile d'istruire un popolo che si vuol reggere a forme costituzionali di una vera libertà, nella giustizia politica, ed inscrivere nelle menti e negli animi di tutti il diritto pubblico».⁶¹

In secondo luogo, perché i cittadini hanno bisogno di sentirsi tutti rappresentati non solo là dove si amministrano i loro interessi materiali, ma anche là dove si difendono i diritti. 'Rappresentare' la giustizia non è solo una necessità morale, ma anche una necessità pratica: senza 'custodia' istituzionale della giustizia e della costituzione, ogni eventuale abuso di potere induce il popolo a ribellarsi, non restandogli altro mezzo che quello del diritto di resistenza per opporsi all'uso arbitrario del potere. Ma ciò porterebbe la società ad una situazione di perpetua instabilità e sommovimento, tale da indurre nei più la stanchezza del 'governo civile' e la nostalgia di un potere signorile. Proprio questa esigenza di 'rappresentazione' del giusto, scritta per Rosmini nell'intimo del cittadino, lo spinge a proporre un corpo eletto a suffragio universale.

Il pensare di formare per via elettiva un organo con funzioni giurisdizionali non è privo di problemi e forse lo stesso Rosmini

⁶¹ A. ROSMINI, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 231.

nell'esperienza post '48 doveva rimeditare la cosa. Tuttavia non va sottovalutata l'esigenza di 'rappresentazione' della giustizia che Rosmini vedeva come esigenza assai forte, nonché il problema della legittimazione degli organismi preposti alla tutela dei diritti. Solo a guardare l'attuale dibattito sulle *authorities* e sulla loro legittimazione democratica si può vedere come Rosmini cogliesse ancora una volta con un certo acume gli snodi fondamentali della storia della libertà e dei tentativi istituzionali di garantirla.

Concetto e concezioni della libertà

di Salvatore Veca

Nella seconda Meditazione filosofica di *Dell'Incertezza*, ho cercato di esaminare tre casi di discorso sulla libertà, per gettar luce sulla natura dei discorsi sulla libertà. L'esame ha carattere propriamente metateorico: la meditazione filosofica ha per oggetto principale la natura del nostro discorrere a proposito della libertà, nella teoria politica e sociale e tocca solo in parte la natura delle circostanze che generano discorsi a proposito della libertà: conflitti, richieste, soggetti, aspirazioni, acquisizioni e perdite.¹

1. Si consideri che, nella filosofia politica e sociale, noi possiamo essere interessati: 1. a definire la libertà; 2. ad assegnare a essa valore; 3. a interpretarne il senso o, meglio, i variabili sensi. Ai tre tipi di interesse, possiamo dire, sono connessi tre tipi di discorsi sulla libertà: nel primo caso, ci avvaliamo di descrizioni; nel secondo caso, ci impegniamo in prescrizioni; nel terzo, miriamo a interpretazioni.

Naturalmente, la distinzione fra il discorso mirante alla descrizione, quello mirante alla valutazione e quello mirante alla interpretazione ha solo lo scopo di indicare tre tipi ideali di approccio teorico alla libertà, per dir così, allo stato puro. Essa è un promemoria per la varietà delle circostanze e delle ragioni per cui la libertà è per noi importante e conta: abita il dominio di ciò che, per noi, vale. Prevalgono infatti casi di commistione fra tipi di discorso nella teoria politica e sociale, e – anzi – sembra che una

¹ Riferimenti bibliografici: I. BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it., Milano 1989; R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, trad. it., Roma - Bari 1981; G. MACCALLUM, *Libertà negativa e positiva*, in I. CARTER - M. RICCIARDI (edd), *L'idea di libertà*, Milano 1996; R. NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, trad. it., Firenze 1981; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Milano 1982; S. VECA, *Dell'Incertezza*, Milano 1997.

nozione come quella di libertà tenda quasi inevitabilmente a dar luogo a casi di discorso misto, nella teoria. E questo, forse, suggerisce qualcosa a proposito della sua natura. La natura dei discorsi misti dice qualcosa a proposito della natura della libertà.

Il mio commento preliminare è allora il seguente: il «concetto» di libertà sembra essere in questo senso, più che essenzialmente contestato o contestabile, essenzialmente contestualizzato o contestualizzabile. Cercherò di mostrare in che senso noi tendiamo, da un lato, a catturarne il nucleo grazie a definizioni minimalistiche che riducano l'area del disaccordo e, dall'altro, a raccomandare forme di vita, esperimenti di convivenza, istituzioni e pratiche sociali in cui la libertà ha un certo ruolo – o le libertà hanno un certo ruolo. Le definizioni della libertà («concetti») si adottano nei commenti (normativi o ermeneutici) alle libertà («concezioni») e alla sua importanza, per noi.

Così, i tre tipi di discorso vertono sul concetto di libertà e sulle concezioni di essa, nei casi in cui la libertà è connessa a valutazioni e a interpretazioni di «altro», di altri valori o fini sociali. Lo stesso, è facile osservare, vale per la «verità», nell'ambito dei discorsi su ciò che vi è nel mondo, piuttosto che su ciò che per noi – del mondo o nel mondo – vale.

2. Si consideri ora il primo tipo di discorso sulla libertà mirante alla definizione. Un commento al celebre discorso di Berlin del 1958 sui due concetti di libertà è utile, in proposito, data l'importanza della proposta nella seconda metà del secolo. È chiaro che la distinzione di Berlin fra antichi e moderni non regge da un punto di vista logico. Lo sa anche Berlin. La distinzione ha senso, se introduciamo un discorso che valuta o un discorso che interpreta il senso della libertà, una prescrizione o una narrazione. In ogni caso, dal punto di vista del concetto, essere liberi è uno stato in cui diciamo che qualcuno è, identificando chi è libero, rispetto a che cosa, in quale arena, di fare che cosa. Le due definizioni base di Berlin, per riconoscimento dallo stesso autore, sono sinonime. Non è la logica che le distingue e le oppone: è la storia, interpretata come esempio o repertorio di possibilità, normativamente cogente.

Se si resta alla descrizione, sembra difficile parlare di più concetti di libertà. Si sarebbe piuttosto tenuti a parlare di più arene o contesti della società in cui è possibile identificare soggetti che hanno libertà o non libertà, maggiore o minore libertà. Tuttavia,

lo sappiamo, l'idea centrale di Berlin consiste esattamente nel mettere a fuoco la dicotomia fra due distinti concetti di libertà; nel resoconto delle loro tensioni e conflitti; nella tesi a favore della libertà negativa rispetto alle richieste della libertà positiva. Come sia possibile tutto ciò, da nient'altro dipende che dall'impegno alla valutazione. Né, a sua volta, quest'ultimo è indipendente dagli esiti di un esercizio ermeneutico del senso e delle ragioni della libertà. Sembra anzi trovare proprio in una particolare interpretazione il suo sfondo più adeguato e coerente: e l'interpretazione ha carattere essenzialmente storico; è una narrazione. Berlin avrebbe dovuto chiarire che il suo discorso verteva su una concezione o su più concezioni della libertà, piuttosto che sul suo concetto o sui suoi concetti.

Perché, se la natura del nostro discorso è del primo tipo e verte sul concetto di libertà, potremmo piuttosto aderire alla definizione di Gerald MacCallum del 1967; la libertà può essere in ogni caso descritta grazie al riferimento a tre elementi: gli agenti quali esseri liberi, le restrizioni o i vincoli, imputabili variamente ad altri agenti, rispetto a cui sono liberi, e ciò che essi sono liberi di fare o non fare. Chi è libero, rispetto a che cosa, di fare che cosa. (Un principio di identificazione congiunto a un principio di classificazione di arene o sottosistemi, e a una classificazione di scopi sociali: potremmo parlare in proposito di sfere di libertà e di differenziazione di domini e di identità collettiva, adattando il principio alla teoria storico-sociale: la libertà come segnapposto della differenziazione.)

Possiamo dire che questa è la definizione 'minimalista' del concetto di libertà. E che questo è tutto quello che c'è da dire entro il discorso che mira a definire libertà. La questione è: perché non fermarci qui? Come accade nei casi di imbarazzo con la verità e la sua definizione minimalista, la risposta è: perché fermarci qui vorrebbe dire non rispondere nel modo giusto all'importanza della libertà per noi.

Per rispondere nel modo giusto, noi tendiamo a connettere la libertà con altro, che è a sua volta, per noi, importante. Dobbiamo ottenere una «concezione» della libertà che ne interpreti il concetto, gli assegni un valore entro un più ampio spazio di ciò che per noi, eticamente o politicamente o religiosamente, vale. E veniamo, così, al secondo tipo di discorso, quello che – come ho detto – mira all'assegnazione di valore. Dal concetto alle concezioni.

3. Si considerino, di nuovo, le domande canoniche del discorso che mira alla valutazione: se la libertà per noi vale e in questo senso è un valore, si tratta di un valore intrinseco o di un valore strumentale? È la libertà l'unico valore nell'ambito del politico e del sociale o la teoria deve essere rispondente e rendere conto di più di un valore? E, se vale il secondo caso, è possibile o come è possibile combinare o rendere compatibile il valore della libertà con altri valori o fini sociali, quali l'eguaglianza o la stabilità, il benessere o l'efficienza o la coordinazione?

Applichiamo questo approccio al caso di una tensione, che a me sembra quella essenziale nel discorso pubblico contemporaneo dalle nostre parti, nell'angolo ricco di mondo, fra due teorie politiche normative che connettono libertà (il discorso sulla) e giustizia (il discorso sulla società giusta). Consideriamo l'argomento di Rawls a favore dei due principi della giustizia come equità e l'argomento di Nozick a proposito della libertà che sconvolge i modelli (delle teorie della giustizia sociale).

Si osservi che nel caso di Rawls la teoria è pluralista, mentre in quello di Nozick essa è monista. A proposito della libertà, ciò vuol dire che per Nozick la libertà è l'unico valore del dominio di ciò che politicamente ed eticamente vale. Nel caso di Rawls, la libertà è il valore prioritario, rispetto ad altri. Si generano così due concezioni collidenti della libertà entro lo spazio di una società giusta. Nel caso di Rawls, la priorità della libertà ci chiede di egualizzare il sistema delle libertà fondamentali delle persone. Ma l'egualizzazione del sistema delle libertà non implica l'egualizzazione del valore che tale sistema ha per chi ha libertà, nel senso triadico definito del concetto di libertà. Perché ciò sia vero, dobbiamo passare al secondo principio che prescrive di egualizzare le dotazioni sociali, i beni sociali primari perché si riduca l'ineguale valore delle libertà per te o per me. (È una tesi sviluppata da R. Dworkin e, soprattutto, da A. Sen: dalla libertà alle opportunità, alle capacità.)

Nel caso di Nozick, rispettare il valore intrinseco della libertà per ciascuno di noi ci chiede di fermarci lì, perché qualsiasi vincolo o manovra o scelta collettiva miri a realizzare altro valore che non sia la libertà (nel nostro caso, a realizzare l'egualizzazione di una dimensione della libertà come il suo valore per le persone) implica che si violi e non si rispetti l'eguale libertà delle persone. Questa non è una controversia tra differenti discorsi che mirano a defi-

nire il concetto di libertà: questa è una controversia genuina fra discorsi che mirano ad assegnare ad essa il valore che le spetta. È una controversia fra concezioni delle libertà che, condividendo il concetto, divergono quanto alla connessione fra la libertà e altri valori sociali o dimensioni di valore. E questo, credo, può bastare per il secondo tipo di discorso.

4. Mi propongo ora, in conclusione, di saggiare il terzo tipo di discorso sulla libertà, quello che attiene alla sua interpretazione, alla ermeneutica del suo senso e della sua importanza. Come ho detto, al mutevole e contingente senso della libertà. (Verrebbe da dire: qui è in gioco il fantasma della libertà, non la statua).

Si consideri, nell'ambito della teoria sociale, la proposta di R. Dahrendorf a proposito dell'idea di occasioni o *chances* di vita che sarebbero generate dai processi di modernizzazione di società aperte, dalle nostre parti. Il senso per noi – o l'importanza – delle libertà dipende non semplicemente dalle «opzioni» disponibili, né dall'intensità maggiore o minore delle «legature», quanto piuttosto dal rapporto fra le due dimensioni che caratterizzano la «libertà che cambia». (L'esercizio interpretativo può avvalersi della nostra definizione triadica della libertà e identificare e reidentificare nella durata soggetti, vincoli, scopi e arene sociali di scelta.)

Ora, la tesi sul senso della libertà per noi, generata dalla combinazione fra opzioni e legature, suggerisce di esaminare la questione dell'importanza delle libertà sullo sfondo – come io uso dire – di una partizione pertinente fra certezza e incertezza. Le legature – si consideri – giacciono nello spazio della certezza e della stabilità nella durata, mentre le opzioni giacciono nello spazio dell'incertezza. Ora, si consideri il caso in cui non sussista una partizione di questo genere e l'incertezza o la certezza (le opzioni o le legature) occupino l'intero spazio sociale. Se le legature avessero valore 1 e le opzioni 0, il tedio della certezza coinciderebbe con il fatto dell'oppressione e dominerebbe un ordine sociale in cui nessuno è libero di scegliere. Alternativamente, se le opzioni avessero valore 1 e le legature 0, la massima incertezza mutua fra i partecipanti implicherebbe il collasso dell'ordine sociale sia sul piano della stabilità delle aspettative reciproche sia sul piano delle opportunità di cooperazione e azione collettiva.

Ciascuno sarebbe condannato alla solitudine, in un senso affine anche se distinto rispetto al primo caso. Così, si può concludere,

evaporerebbe l'importanza della libertà per noi. (Questa conclusione rende conto del ricorrente discorso del grande Inquisitore così come del modello classico di Hobbes sulla partizione fra libertà e potere.) L'idea è che l'importanza della libertà sia connessa, in ogni caso, a una partizione fra certezza e incertezza, nello spazio sociale dato. Il punto è, naturalmente, che questo non ci dice nello stesso modo dove tracciare il confine fra legature e opzioni. Ci dice solo che, nella varietà delle circostanze nello spazio e nel tempo, un qualche confine dovrà essere identificato e reidentificato perché le libertà, per noi, valgano. Abbiamo e mantengano, per noi, un senso. E ciò ha a che vedere con i nostri stati del sentire che si è liberi o libere. E che ciò è importante e prezioso. Questa osservazione, devo confessarlo, è vincolata dal riferimento al contesto familiare e fortunato di società liberali, dalle nostre parti, nell'angolo ricco di mondo.

Tuttavia, non è difficile, volgendo lo sguardo a un mondo sempre più piccolo, interdipendente e severamente ineguale, riconoscere quelle situazioni semplicemente insostenibili, in cui l'arcaica distinzione fra il libero, 'con collo libero' (*frei* da *frija*, radice germanica), e lo schiavo perde o tende a perdere qualsiasi carattere metaforico per approssimarsi alla descrizione letterale, per quanto è possibile, di persistenti rapporti fra esseri umani: quei rapporti 'disumani' cui ha alluso e che ha messo a fuoco, alle radici della nostra modernità, dalle nostre parti, il liberalismo della paura di Michel De Montaigne.

In luogo di una conclusione

di Antonio Autiero e Alessandro Genovese

Il tema della libertà attraversa l'intera storia delle idee, e tutto l'evolversi della vicenda umana. Esso assume la configurazione di un problema teorico di alta densità, così come anche il significato di una drammatica tensione che innerva e scandisce le tappe della vita di singoli e collettività. Il contributo di questo volume che il lettore ha percorso vuole rendere ragione alla multiforme attenzione, afferente al tema della libertà. Il compasso ha fatto volutamente centro sulla figura e sul pensiero di Antonio Rosmini, poiché a lui va riconosciuto un posto di particolare gravitazione nello sviluppo dell'idea di libertà nel pensiero moderno, ma al tempo stesso egli insinua la via del dialogo con la tradizione classica ed apre lo sguardo sulle condizioni e i condizionamenti della libertà nell'orizzonte del pensiero contemporaneo. Una simile posizione da crocevia ci rende Antonio Rosmini una stazione importante per la comprensione dell'intera tematica, consentendoci di dilatarne il ventaglio sui momenti storici di vasto respiro e sui momenti sistematici di variegata connotazione: ontologia, teologia ed antropologia disegnano il contesto in cui egli ci introduce, per cogliere le molteplici implicazioni del tema della libertà. Ma per una modulazione di pensiero squisitamente rosminiano (l'idea dell'essere e la triplice forma dell'essere, che proprio nell'essere morale trova la sua più profonda unità) vale la pena, a conclusione dell'itinerario che il libro percorre, alludere al momento etico della riflessione sulla libertà e tentare di cogliere una suggestione rosminiana che consente di proseguire sulla via dell'approfondimento.

A ben vedere non si può dire che la libertà come tema etico sia un fatto nuovo nella storia del pensiero morale della modernità. La tradizione classica conosceva e articolava ampiamente questa tematica, all'interno delle sue trattazioni speculative. Tuttavia, in

virtù di una sua forte concentrazione sull'aspetto oggettuale dell'agire morale, essa collocava il tema della libertà prevalentemente all'interno della considerazione circa condizioni e condizionamenti dell'agente in vista della sua responsabilità nel porre l'atto morale. Nella distinzione tra *actus hominis* e *actus humanus*, la tradizione etica, soprattutto quella della teologia, aveva considerato la libertà come il luogo di misura delle condizioni reali (*circumstantiae*) per il potersi dare dell'atto morale, come atto umano.

La convergenza sulla dimensione oggettuale si ribalta verso il soggetto e questo al più tardi con la svolta antropologica di I. Kant. Lo fa notare in maniera autorevole Ernst Cassirer, nel suo classico *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*.¹ Affrontando nel terzo capitolo il tema dell'idea di libertà nel sistema dell'idealismo critico, egli vede la conversione al concetto di autovalore etico che va attribuito al soggetto. L'autonomia del soggetto e della sua volontà come legge fondamentale del discorso morale richiama il tema della libertà e lo colloca in un orizzonte nuovo, rispetto a quello oggettuale ed attuale della tradizione classica. La svolta sul soggetto è ratificata e il superamento di ogni eteronomia anche, nonostante il necessario riconoscimento dell'intreccio sempre tensionale tra eteronomia e autonomia. La duplice appartenenza del soggetto etico al mondo sensibile e al mondo intelligibile, infatti, non esaurisce, ma rende presente la dialettica della libertà.

Ma il soggetto, ritrovato nella svolta kantiana, si manteneva necessariamente in un regime di astrazione e rispondeva primariamente al problema della sua stessa fondazione. Occorreva, cioè, coniugare in maniera ancor più esistenziale la dialettica della libertà, in ragione di un soggetto situato nella storia e sfidato dalla realtà a porsi nell'esercizio della sua moralità. Non sono pochi gli approcci sia sul fronte filosofico sia su quello teologico, che hanno tentato di giustificare tale esigenza. Esemplarmente ci riferiamo qui alla visione della *Fundamentalmoral* di Franz Böckle² e alla sua maniera di intendere la coesistenza di un principio di attività e

¹ E. CASSIRER, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1916; trad. it. *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*, Firenze 1999.

² F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1978²; trad. it. *Morale fondamentale*, Brescia 1979.

di un principio di passività nell'agire morale del soggetto, dalla cui tensione si evince il valore di una libertà di scelta (*Wahlfreiheit*) che si esercita nell'ordine categoriale, ma che rinvia sostanzialmente a una libertà, intesa come condizione di fondo (*Transzendental-freiheit*) del porsi del soggetto. In appoggio al pensiero filosofico di Hermann Krings e a quello teologico di Karl Rahner, egli concepisce la libertà non come condizione di scelta tra oggetti (atti da compiere), ma come autocomprensione del soggetto che categorialmente si trova implicato come tale, nella sua scelta.

Il soggetto riscoperto è qui un soggetto situato, rimesso nel circuito dell'esistenza, ma non esaurito in esso. Il rimando alla dimensione trascendentale esprime la necessità della libertà categoriale, ma anche la sua inadeguatezza. Il rapporto tra libertà in concreto e libertà in tensione si fa più chiaro e libera spazio alla libertà, anche laddove questa è limitata dalla sua condizione di storicità. Il limite non è diminuzione, ma condizione di possibilità del darsi della libertà e luogo di percezione riflessa di apertura e tensione verso la perfetta libertà.

Le conseguenze di questo intreccio tra libertà categoriale e libertà trascendentale si manifestano su un duplice piano. Da una parte alla libertà conviene il carattere di relazionalità: la comune apertura dei soggetti al piano della trascendenza crea convergenza degli stessi, sebbene nel regime della loro autonomia. Il prendere consapevolezza della propria libertà va sempre insieme al riconoscere la libertà dell'altro; l'assentire a che l'altro mantenga la sua libertà è arricchimento della propria condizione di soggetto libero. Dall'altra, poi, conviene alla libertà il carattere di esistenzialità: essa rimane collocata sul terreno della storia e si sostanzia di realizzazioni mai definitive. Si può parlare, cioè, di un carattere sempre anticipatorio delle realizzazioni concrete della libertà. Il soggetto non è sottratto, anzi è stimolato a comprendere l'indole sostanzialmente transeunte della sua libertà *in actu exercito*, senza per questo far perdere di valore l'esercizio stesso della libertà. Essa diventa, proprio per il suo carattere relazionale ed esistenziale, non solo una condizione di partenza per il porsi del soggetto morale, ma anche una meta di arrivo della vera soggettività etica. Essa è per un verso un dato, per l'altro un compito (*Gabe und Aufgabe*).

Antonio Rosmini può fare da ermeneuta di questa visione relazionale ed esistenziale di libertà, nel contesto di una soggettività

situata. Nei *Principi della scienza morale*³ egli si chiede «in che maniera le azioni e gli affetti dipendono dalla volontà»⁴ e manifesta chiaramente il nesso esistente tra azioni ed affetti, laddove le azioni sono secondarie rispetto agli affetti che sono prodotti nell'agente dalla sua capacità di amore. Nell'esercizio della libertà che ci porta a scegliere un'azione, osserva Rosmini, viene implicato il soggetto con la sua sostanziale capacità di amore, di un amore che egli caratterizza come «pratico», cioè non speculativo, ma rivolto all'agire, «particolare», cioè chiaramente attinente al contesto specifico della situazione, «attuale», cioè capace di muovere le scelte *in actu exercito*.⁵ Nella dialettica dell'amore, il soggetto percepisce se stesso, la sua libertà radicata e stimolata dall'amore, la sua capacità di scelta libera e costruttiva di relazionalità e di attenzione all'esistenza. La conclusione, per Rosmini è che:

«Questa nostra potenza che si chiama libertà, si esercita adunque prima sugli affetti del nostro cuore, e solo per conseguenza si esercita poi in sulle azioni stesse, essendo queste legate agli affetti indivisibilmente: in somma le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti».⁶

La libertà è un cammino, che nel suo compiersi non si esaurisce, ma si dilata. Il suo orizzonte viene compreso mentre essa viene esercitata, ma al tempo stesso l'esercizio concreto crea nostalgia di maggiore libertà. Questo libro ha voluto percorrere alcune significative tappe della storia del concetto di libertà ed insieme disegnarne i contenuti sistematici, sotto i diversi profili. Esso ha ripreso lezioni rosminiane di prima grandezza, ma ha provato a collocarle nel circuito vitale di una evoluzione di pensiero, per lasciarne meglio cogliere i nessi.

A questo stile di considerazione contestualizzata del pensiero rosminiano si è ispirato l'intero «Progetto Rosmini», che per la durata di nove anni (1990-1999) e sulla base di una apposita convenzione tra Provincia Autonoma di Trento, ITC-isr e Comune di Rovereto ha dato luogo a molteplici e intense attività di ricerca sulla figura e il pensiero del Roveretano e che proprio il conve-

³ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Roma 1990.

⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁵ *Ibidem*, p. 123.

⁶ *Ibidem*, p. 125.

gno di cui qui si documentano i lavori ha portato a suo naturale termine.

È questo il luogo per dire un sincero grazie a tutti coloro che nei nove anni e con competenze, funzioni e stili diversi hanno collaborato al Progetto stesso, in particolare ai membri della Commissione scientifica per il «Progetto Rosmini»: Giuseppe Beschin, Livio Caffieri, Karl-Heinz Menke, Iginio Rogger, Alfeo Valle, Silvano Zucal.

La presente pubblicazione degli atti del convegno di Rovereto (8-10 marzo 1999), pur non rientrando strettamente nelle attività del Progetto stesso, offre materiali di studio e di ricerca di pregiato valore che sarebbe stato un peccato non raccogliere. L'ITC-isr se ne fa carico con vivo interesse per le tematiche rosminiane, che, sebbene con modalità diverse, resteranno ancor sempre al centro delle proprie attenzioni.

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996

23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001

«Annali di studi religiosi»

1, 2000



Collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-40377-0



9 788810 403778